مجموعة
رسائل فلسفية
لصدر الدين محمد الشيرازي
مجدد الفلسفة الإسلامية
المتوفى سنة ١٠٥٠
طبعة جديدة منقحة
ومعلق عليها
دار إحياء التراث العربي
بيروت - لبنان

مجموعة رسائل فلسفية

لصدر الدين محمد الشيرازي

مجموعة رسائل فلسفية

لصدر الدين محمد الشيرازي

مجدد الفلسفة الإسلامية
المتوفى سنة ١٠٥٠

طبعة جديدة منقحة
ومعلق عليها

دار احياء التراث العربي

بيروت - لبنان

صدر الدين الشيرازي[١]

محمد بن إبراهيم بن يحيى القوامي الشيرازي، الملقب بـ «صدر الدين»، والمعروف في لسان العامة بـ «ملاً صَدرا»، وعند أبناء مدرسته بـ «الآخوند» و«صدر المتألهين»، لا نرى في شيء من ذلك خلافاً بين أصحاب ترجمته.

وأما أبوه «إبراهيم» فغاية ما نعرف عنه أنه كان من الوزراء ولم يولَد له ذكَرٌ، فألزَمَ نفسَه بالنذر أن يُنفق للّه مالاً خطيراً على الفقراء؛ حتى يولد له ذكر صالح موحِّد، فانعقد النذرُ وأعطاه اللّه ولدَه هذا صدر الدين[٢].

ونسبة «القوامي» لعلها لأجل أنه كان من سلالة الوزير المعروف قوام الدين الحَسَن الشيرازي أو الوزير الآخر قوام الدين محمد، المعاصرَين للحافظ الشيرازي الشاعر الإيراني الشهير في القرن الثامن الهجري[٣].

وينبغي ههنا أن أشير إلى أن لصاحبنا الصدر الشيرازي سميا يوافقه في اسم الأب واللقب أيضاً؛ كما يُشبهه في بعض معالمه الثقافية؛ وهو صدر الدين الكبير

---

(١) ينظر في ترجمته سلافة العصر ص ٤٩٩؛ أمل الآمل ٢/ ٢٣٣؛ رياض العلماء ٥/ ١٥؛ لؤلؤة البحرين ص ١٣١؛ روضات الجنات ٤/ ١١٧؛ بهجة الآمال ٦/ ٢١٧؛ الكشكول للهيدجي ص ٩٤؛ معجم المطبوعات ٢/ ١١٧٣؛ معجم الفلاسفة ص ٣٧٨؛ فلاسفة الشيعة ص ٣٨٦؛ الأعلام ٥/ ٣٠٣؛ معجم المؤلفين ٨/ ٢٠٣.

وبالفارسية: ذيل تاريخ عالم آراي عباسي ص ٢٩٩؛ تاريخ روضة الصفاي ناصري ٨/ ٥٨٤؛ فارسنامه ناصري ص ٢/ ١١٤٤؛ قصص العلماء ص ٣٢٩ـ ٣٣٣؛ الفوائد الرضوية ص ٣٧٨.

(٢) قصص العلماء ص ٣٢٩؛ الكشكول للهيدجي ص ٩.

(٣) فارسنامه ناصري ٢/ ١١٤٥؛ دانشمندان وسخن سرايان فارس ٣/ ٤٣٨. وهناك شك في نسبة صدر الدين إلى قوام الدين الوزير رأساً؛ نقله الزنجابي في الفيلسوف الفارسي الكبير ص ٧.

محمد بن إبراهيم الشيرازي[١] المتوفى سنة ٩٠٣هـ، وقد التبس أمره لدى بعض الباحثين مع أنه يتميَّز عن صاحب الترجمة باسم الجدِّ وتوصيف لقبه بالكبير.

مولده

ليس في أي مصدر من مصادر ترجمة الصدر الشيرازي ما يحدِّد سنة ميلاده أو مدةَ عمره تحديداً صريحاً، وقد وُجدَت عبارة بحاشية غير واحد من كتبه ـ ولعلها من نفس صدر الدين ـ يمكن بها تقديرُ السنة التي وُلِدَ فيها، وكُتبَت العبارة عندما يرى المؤلف وصولَه إلى تحقيق مسألة اتحاد العاقل والمعقول من الإفاضات الإلٰهية، وهي: وكان تاريخ هذه الإفاضة ضحوة يوم الجمعة سابع جمادى الأولى؛ لعام سبع وثلاثين بعد الألف من الهجرة النبوية، وقد مضى من عمر المؤلِّف ثمان وخمسون سنة[٢].

وعلى هذا فتاريخ ولادة الصدر الشيرازي هي سنة ٩٧٩هـ.

وأمّا مكان ولادته فمدينة شيراز بالاتفاق.

حياته:

لا نعرف شيئاً من حياة صدر الدين في حداثة سنِّه حين كان بشيراز؛ غير أن من الطبيعي أن يكون قد اكتسب في مسقط رأسه بعضَ المراتب العلمية؛ لكي يستعد بذلك للرحيل إلى أصفهان دار العلم والسلطنة آنذاك، فقد رحل بعد وفاة أبيه إلى هناك؛ وفيها حضر دروس كبار أئمة العلم والحكمة في عصره كالشيخ البهائي والسيد الداماد، فقرأ عليهم علومَ المنقول والمعقول وبلغ منها ما بلغ

---

(١) له ترجمة في الأعلام ٥/ ٣٠١؛ ومعجم المؤلفين ٨/ ٢١٥.

(٢) وُجدت العبارة بهامش نسخ من كتاب الأسفار؛ ومنها النسخة التي كتبها ابن المؤلف قوام الدين أحمد؛ وبهامش مخطوطة من المشاعر، ونسخة من كتاب المبدأ والمعاد، وتوجد أيضاً في حاشية كتاب المشاعر المطبوع بإيران على الحجر سنة ١٣١٥هـ ص ٧٧.

ينظر ذلك كله في: شرح حال صدر المتألهين شيرازي ص ١؛ شرح حال وآراء فلسفي ملا صدرا ص ١ ـ ٢؛ منتخباتي از آثار حكماى إلهي إيران ١/ ١٨٨ (تعليقة)؛ دروس اتحاد عاقل به معقول ١٠٧ و١٠٨؛ مقدمة المظاهر الإلهية ص ٩، مقدمة رسالة سه أصل ص ٢ (تعليقة)؛ تقديم السيد حسين نصر لكتاب المبدأ والمعاد ص ٧ (تعليقة).

ووصل إلى ما وصل، ثم غادر أصفهان إلى ناحية في حوالي مدينة قُم واختار العزلة والانزواء واشتغل بالعبادة والرياضة النفسية(١).

قال المحدث القمي حسبما سمع عن مشايخه: التجأ صدرُ الدين إلى قرية من قرى قم؛ بينها وبين قم أربعة فراسخ، تُسمى القرية بـ «كَهَك»، وكان إذا أشكل عليه بعضُ المطالب العلمية يتشرف بزيارة السيدة الجليلة فاطمة بنت موسى بن جعفر سلام اللّه عليها في قم، فيفاض عليه في حرمها كيفية حل ذلك الإشكال(٢).

ونُقلَت أيضاً عبارة عن الصدر الشيرازي نفسه في حاشية نسخة الأسفار؛ في فصل اتحاد العاقل والمعقول؛ هي هذه: كنتُ حين تسويدي هذا المقام بكَهَك من قرى قم، فجئتُ إلى قم زائراً لبنت موسى بن جعفر عليه السلام مستمدّاً منها، وكان يوم الجمعة، فانكشف لي هذا الأمر بعون اللّه تعالى(٣).

وجاء في ذيل عالم آراى عباسي أنه كان قد سكن عدة سنوات بقُم مشتغلاً بالعبادة والإفادة؛ حتى برز وصنف في أكثر العلوم العقلية والنقلية، وصار أوحد علماء دهره وأشهرهم، وقد فَرَغ في هذه الأحيان اللّه وِيرْدِيخَان والي فارس من بناء مدرسته(٤) في شيراز، ففَتَح أبوابها على صدر الدين، وعادَ هو إلى وطنه وأصبح مُدرِّساً في تلك المدرسة(٥).

وقال صاحب روضة الصفا: كان اللّه وِيرْدِيخَان قد طلب إلى صدر الدين أن يعقد في مدرسته التي بناها هناك مجالسَ للتدريس والإفادة، وقَبِلَ هو ذلك بإشارة سلطان وقته الشّاهْ عباس الثاني فقصد إلى شيراز، وتصدَّر بتلك المدرسة مشتغلاً ببسط العلم والتحقيق(٦).

---

(١) قصص العلماء ص ٣٢٩؛ فارسنامهٔ ناصرى ٢/ ١١٤٤؛ بهجة الآمال ٦/ ٢١٧؛ الكشكول للهيدجي ص ٩٥.

(٢) الفوائد الرضوية ص ٣٧٩ ـ ٣٨٠.

(٣) سفينة البحار في الحاشية ٢/ ١٧؛ دروس اتحاد عاقل به معقول ص ١٠٨.

(٤) تُعرف تلك المدرسة بـ «مدرسة خان»، ينظر الحديث عنها في فارسنامهٔ ناصرى ١/ ٤٦١ و٢/ ١٢٢١؛ وآثار عجم ص ٤٩٥.

(٥) ذيل تاريخ عالم آراي عباسي ص ٢٩٩.

(٦) تاريخ روضة الصفاي ناصري ٨/ ٥٨٤.

وفاته:

إن أقرب مصدر تاريخي إلى زمن صدر الدين الشيرازي ذَكَر سنةَ وفاته على التقريب هو كتاب سلافة العصر للسيد علي خان المدني، فقد جاء فيه: توفي في العشر الخامس من هذه المائة[(١)]، يعني المائة الحادية عشرة، وهذا مما وافقه عليه جماعة من مترجمي الصدر الشيرازي حيث نقلوا عبارتَه أو ذكروه وأشاروا إليه[(٢)].

وقد عثر بعض المحققين من المعاصرين على مجموعتين من المواليد والوفيات تختص بأسرة الفيض الكاشاني؛ إحداهما لابنه علم الهدى والأخرى لابن علم الهدى محمد محسن، وكل منهما صرَّح في مجموعته بأن صدر الدين الشيرازي قد توفي سنة ١٠٤٥هـ[(٣)].

ومع ذلك كله نرى السيد عبد الحسين الخاتون آبادي يقرِّر لأول مرة أنه توفي سنة ١٠٥٠هـ[(٤)]، ويتناقل هذا أكثرُ المؤرخين من بعده.

وأما محلُّ وفاته وموقعيَّتُه عند الوفاة فقد أجمعت المصادر على أنه توفي بالبصرة في سفره للحج، والأكثرون على أنه كان متوجِّهاً إلى الحج[(٥)]، وقال صاحب قصص العلماء: تشرَّف بحج بيت اللّٰه الحرام سبع مرات، وتوفي بالبصرة حين عودته من الحج في المرة الأخيرة[(٦)].

---

(١) سلافة العصر ص ٤٩٩.

(٢) أمل الآمل ٢/ ٢٣٣؛ رياض العلماء ٥/ ١٥؛ كشف الحجب ص ١٧٨؛ الروضات ٤/ ١١٧؛ فارسنامه ناصري ٢/ ١١٤٥.

(٣) المجموعة الأولى وقف عليها المرحوم السيد المرعشي النجفي، وأفاد منها كثيراً في مقدمته لكتاب معادن الحكمة، وذكر التاريخ في ص ١١ من المقدمة، والمجموعة اليوم في مكتبته العامة ولكنها لم تفهرس بعدُ ولذلك يتعذر الوصول إليها. والمجموعة الثانية أخبرني بها المحقق مصطفى الفيضي الكاشاني، وهي اليوم مفقودة.

وقد استنبط السيد الآشتياني في تعليقه كتابه بالفارسية: منتخباتي از آثار حكماي إلهي إيران ١/ ٩٨ من نهاية كتاب المسائل القدسية للصدر الشيرازي أن تاريخ تأليفه سنة ١٠٤٩هـ، وهو كما ترى مخالف لما حققناه في تاريخ وفاة الشيرازي.

(٤) وقائع السنين والأعوام ص ٥١٤.

(٥) سلافة العصر ص ٤٩٩؛ لؤلؤة البحرين ص ١٣١ـ ١٣٢؛ الكنى ٢/ ٤١٠؛ وغير ذلك.

(٦) قصص العلماء ص ٣٢٩؛ هدية العارفين ٢/ ٢٧٩؛ الكشكول للهيدجي ص ٩٥، ونُقل أنه كان في جميع أسفاره إلى الحج راجلاً، ينظر الكشكول المذكور آنفاً، وشمس التواريخ ص ٢٩، والفوائد

ورَثاه تلميذه عبد الرزاق اللاهيجي بقصيدة بالفارسية؛ منها هذه الأبيات:

دل بارها شكست مرا از فلك ولى   اين دل شكستگيست كه سربار بارهاست

بر جانم از مصيبت استاذ من رسيد   دردى كه بر دل على از فقد مصطفاست

خالى نبودم ار چه دمى از مصيبتي   آنها جدا واين غم دندان شكن جداست[١]

مدفنه:

وقد جاء في نهاية هذه القصيدة التي أنشأها اللاهيجي في رثاء أستاذه أبياتٌ تدل بصراحتها على أن صدر الدين الشيرازي مدفون بالنجف؛ يقول:

در راه كعبه مرده وآسوده در نجف   اي من فداى خاك تواين مرتبت كراست؟[٢]

يعني: مات في طريق الكعبة وارتاحت نفسُه بالنجف، يا مَن نفسي فداءٌ لتربته، لِمَن هذه المنزلة؟

وذكر عدة من الباحثين المحدثين كالمحدث القمي وغيره أنه دُفن في نفس البصرة التي توفي بها[٣]، واشتَهر ذلك بين العلماء من بعدهم والمعاصرين.

أبناؤه:

نعرف لصدر الدين الشيرازي ثلاثةَ أبناء، أشهرُهم إبراهيم، وقد حدث عنه أكثر مَن ترجَمَ لأبيه صدر الدين، وكان فاضلاً في كثير من العلوم وخصوصاً في العقليات والرياضيات، قرأ على جماعة منهم والده، وقد حكوا أنه لم يسلك مسلك والده وكان على ضدِّ طريقته في التصوف والحكمة، وله مؤلَّفات في الفقه والكلام والفلسفة، توفي بشيراز في عشر السبعين بعد الألف[٤].

= الرضوية ص ٣٨٠، وريحانة الأدب ٣/ ٤١٩.

(١) ديوان فياض لاهيجي ص ١٢٠.

(٢) ديوان فياض لاهيجي ص ١٢٢.

(٣) الفوائد الرضوية ص ٣٨٠؛ هدية الأحباب ص ١٨٦؛ ريحانة الأدب ٣/ ٤٢٠؛ شرح حال صدر المتألهين شيرازي ص ٤.

(٤) تنظر ترجمته في زهر الربيع ص ١٨٠؛ ورياض العلماء ١/ ٢٦؛ ولؤلؤة البحرين ص ١٣٢؛ وتتميم الأمل ص ٥١؛ وقصص العلماء ص ٣٢٨ و٣٢٩ و٣٣٣.

وابنه الثاني أحمد نظام الدين، وقد ذكره صاحب الرياض؛ وقال: فاضلٌ[١].

وثالثهم محمد رضا، قال في تتميم الأمل: كان فاضلاً فحلاً وعالماً جزلاً، كلُّ مَن لقيتُه ممن لقيه يمدحه ويقرظه ويثني عليه بالفضل، خصوصاً في العربية والتسلُّط التام في تدريس الكشاف[٢].

ثقافته وثناء العلماء عليه:

لم يسع أحداً أن ينكر ما بلغ صدر الدين الشيرازي من ثقافة عقلية واسعة؛ حكمية وعرفانية، فلقد اعترف بذلك كل عدو وصديق، بل أشادوا مضافاً إلى ذلك بتفننه في سائر العلوم وزهده وتقاه وبيانه السهل الراقي في التأليف، مما يبدو معه صاحبُنا الصدر الشيرازي ذا ثقافة متنوعة متعددة الجوانب.

ومن الواضح لكل من ألم بشيء من حياة صدر الدين أن اعترافهم ذلك لن يعود أبداً إلى ثناء معاصريه عليه أو شهرته في عصره ونحو ذلك من العلل والأسباب التي تلعب دوراً ظاهراً في تعريف شخصيات كثير من العلماء، فقد خاصمه غيرُ واحد من معاصريه ومَن بعده وشَنَعوا عليه وكفَّروا مما يغني اشتهارُه عن البيان[٣]، وذلك مما يسدُّ باب أي إقرار بتثقُّفه الحكمي والعرفاني فضلاً عن استيعابه لسائر الأمور التي أشرنا إليها.

وإنما مؤلفاته الغزيرة القيِّمة هي التي حالت دون الإنكار لثقافته الممتازة، وهي وإن كانت تدور جميعاً حول مباحث الحكمة والعرفان ولكنها تتلوَّن بألوان مختلفة من العلوم عدا هذين العلمين؛ كالتفسير والحديث والرجال والكلام والعقائد والمنطق، وتدلُّ بلا نزاع على إحاطته الشاملة واطلاعه الوافر في العلوم كلها؛ كما تدلُّ على روعة بيانه وسلاسة قلمه؛ على الرغم من صعوبة القواعد قارىء الفلسفية

---

(١) رياض العلماء ١/ ٢٧، وينظر أيضاً الكشكول للبحراني ١/ ٢٩٨، ولقَّبه السيد الرفيعي في شرح حال صدر المتألهين شيرازي ص ١ و٤ بـ «قوام الدين».

(٢) تتميم أمل الآمل ص ١٥٣، وينظر أيضاً فهرست نگارشهاي صدراي شيرازي ص ١٢٠.

(٣) ينظر شيء من ذلك في زهر الربيع ص ١٨٠؛ ورياض العلماء ١/ ٢٦ـ ٢٧؛ وقصص العلماء ص ٧١ و٣٣١ و٣٣٤؛ والروضات ٤/ ١١٨؛ والمستدرك ٣/ ٤٢٢ وما بعدها، ومواضع كثيرة من كتاب البعث والنشور؛ منها ص ٤٧ و٢٣٣ وما بعدهما.

وما توجب لكل قارىء من تعب وعناء.

وقد وقف العلماء أخيراً على بعض الآراء له في الفقه[(١)] يمثِّل ذلك بوضوح.

هذا وقد كان صدر الدين الشيرازي صاحبَ مدرسة جديدة أسَّسها؛ تبتني على الجمع بين المشائية والإشراقية والإسلام، وأبدع فيها ضروباً من الآراء والنظريات ربما تخالف بظواهرها أحكام الشرع وعقائد الدين؛ الأمر الذي جلب أنظار العلماء منذ تكوينها إلى شخصيَّته الفلسفية والعرفانية، فانتصر له أصحابُ مدرسته وحاولوا تعظيمَ فكره الفلسفي، بينما اكتنفه وإياهم جميعاً تيَّار عام يدفع الجماعة إلى دَحض معتقداته وكتبه ويوقفهم منه موقف الرد والرفض.

وذلك كله مما جعل صدر الدين حين حياته وما بعده مشاراً إليه بالبنان لدى الناس عامة؛ بل سرى ذلك إلى كل من احتذى حذوه أو تابعه في شيء من آرائه.

ونحن بعد أن ألقينا النظر على شتات الأقوال التي أبديت في شخصية الصدر الشيرازي وجدنا أنفسنا أمام صنفَين منها؛ أقوال صدرت في الثناء عليه وتعظيمه، ونظرات ظهرت في معارضته والطعن عليه، وسأعرض بهذا الصدد لبعض ما قيل في تبجيله والثناء عليه.

قال صاحب السلافة: أعيان العجم وأفاضلهم الذين هم من أهل هذه المائة كثيرو العدد... غير أن أكثرهم لم يتعاط الشعر العربي اهتماماً بما هو أهم منه... ومنهم المولى صدر الدين... كان أعلم أهل زمانه بالحكمة، متفنِّناً بسائر الفنون، له تصانيف كثيرة عظيمة الشأن في الحكمة وغيرها[(٢)].

ووصفه السيد الخاتون آبادي بـ «العلاَّمة الفهَّامة»[(٣)].

وجاء في أمل الآمل: فاضلٌ من فضلاء المعاصرين[(٤)]، ثم نقل عبارة السلافة الآنفة الذكر.

---

(١) طرائق الحقائق ١/١٨٢؛ شرح حال صدر المتألهين شيرازي ص ٢؛ مقدمة كسر أصنام الجاهلية ص ٣.

(٢) سلافة العصر ص ٤٩٨ و٤٩٩.

(٣) وقائع السنين والأعوام ص ٥١٤.

(٤) أمل الآمل ٢/٢٣٣.

وقال صاحب الرياض: هذا الرجل مضطلع بالحكمة[١].

وفي الإجازة الكبيرة؛ في بيان المرتبة الرابعة التي تشتمل على مشاهير المتأخرين من عصر الشهيد الثاني إلى زمانه؛ قال: فإنهم قد زادوا عِدَّةً وعُدَّة ودِقَّة وشُهرةً على كثير ممن تقدَّمهم، وقد بلغَنَا بالتسامع خلفا عن سلف مِن ثِقتهم وجلالتهم وضبطهم وعدالتهم ما جاوز حدَّ الشياع وبَهَر الأسماع كالشيخ... والمولى صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي شارح أصول الكافي[٢].

ولتلميذه وصهره عبد الرزاق اللاهيجي قصيدتان فارسيتان في مدحه؛ مطلع الأولى منهما:

ماه نو عيد وصد چنين باد ميمون بملازمان استاد[٣]

ومطلع الثانية:

رسيد مژده كه آمد پناه دولت ودين خديو مملكت علم وفضل صدر الدين[٤]

وقال أستاذه الداماد في توصيفه ومدحه بالنظم الفارسي أيضاً:

صدرا گرفته جاهت باج از گردون در فضل تو داده است خراج أفلاطون
در مسند تحقيق نيامد مثلت يكسر زگريبان طبيعت بيروت[٥]

أساتذته:

كان الصدر الشيرازي صنيعَ نفسه وربيب فكره أكبر من أن يكون بحاجة إلى الأخذ عن أساتذة كثيرين يختلف إليهم؛ ولا سيما في تعلم أصول مدرسته التي اشتهر بها لدى عموم العلماء والباحثين، ولذا لم يذكر له أصحابُ التراجم سوى ثلاثة أساتذة مِن أشهر علماء عصره؛ اتصل بهم في أوائل أمره حين ورد إلى أصفهان.

١ـ الشيخ البهائي، هو بهاء الدين محمد بن حسين بن عبد الصمد الحارثي

---

(١) رياض العلماء ٥/ ١٥؛ تعليقة أمل الآمل ص ٢٣٧.

(٢) الإجازة الكبيرة ص ١٩ـ ٢٠ و٢٨.

(٣) ديوان فياض ص ١١٤.

(٤) ديوان فياض ١١٦.

(٥) قصص العلماء ص ٣٣١.

العاملي (٩٥٣- ١٠٣١هـ)[١].

٢- المير الداماد، هو السيد محمد باقر بن محمد الحسيني الأستراباذي؛ ١٠٤١هـ)[٢].

٣- المير الفِنِدِسكي؛ هو السيد الأمير أبو القاسم الحسيني الموسوي الفندسكي (- ١٠٥٠هـ)[٣].

ذكره من جملة أساتذة صدر الدين صاحبُ رياض العارفين[٤].

ولصدر الدين الروايةُ عن أستاذيه الأولين البهائي والداماد؛ كما ذكرها في شرحه على أصول الكافي[٥].

تلاميذه:

إن عدداً كبيراً من العلماء منذ عصر صدر الدين إلى اليوم هُم من تلامذته طلاب مدرسته، وإن كانوا مع كثرتهم قليلين جداً، وأما أولئك الذين تتلمذوا على يديه وأخذوا عنه مباشرةً أو استجازوا منه فلم نطلع إلا على عدد ضئيل منهم، وهؤلاء:

١- ابنه الميرزا إبراهيم، وقد سبقت ترجمته.

٢- الفيض الكاشاني؛ هو محسن بن مرتضى بن محمود الكاشاني الملقَّب بالفيض (- ١٠٩١هـ)[٦].

٣- الفياض اللاهيجي؛ هو عبد الرزاق بن علي بن الحسين اللاهيجي الجيلاني الملقَّب بالفياض[٧].

---

(١) تنظر ترجمته في الأعلام ٦/ ١٠٢؛ ومعجم المؤلفين ٩/ ٢٤٢.
(٢) تنظر ترجمته في الأعلام ٦/ ٤٨؛ ومعجم المؤلفين ١١/ ١٩٤.
(٣) تنظر ترجمته في معجم االفلاسفة ص ٤٣٠؛ وفلاسفة الشيعة ص ١١٢.
(٤) رياض العارفين ص ٣٧٥، وأيضاً ريحانة الأدب ٣/ ٤١٨.
(٥) شرح أصول الكافي ص ١٦.
(٦) تنظر ترجمته في الأعلام ٥/ ٢٩٠؛ ومعجم المؤلفين ٨/ ١٨٧ و١١/ ١٧٥.
(٧) تنظر ترجمته في الأعلام ٣/ ٣٥٢؛ ومعجم المؤلفين ٥/ ٢١٨.

٤ـ التُنكابُني؛ هو حسين بن إبراهيم الجيلاني التنكابني[١].

عدَّه من تلامذة صدر الدين صاحبُ الرياض وغيرُه[٢].

٥ـ المولى محمد يوسف الألَمُوتي.

عدَّه من تلامذة صدر الدين صاحبُ الرياض[٣].

٦ـ مولانا الحسين بن موسى الأردبيلي (ـ ١٠٩٨هـ).

قال الأفندي: قد قرأ في شيراز على مولانا صدرا الشيرازي[٤].

٧ـ محمد بن علي رضا بن آقاجاني.

له شرحٌ على قَبَسات المير الداماد؛ صرَّح يه بتتلمذه على صدر الدين الشيرازي[٥].

٨ـ العلامة المجلسي.

قال المحدث القمي: له إجازة في الرواية عن الصدر الشيرازي[٦].

وذكر السيد الرفيعي القزويني في ترجمته الموجزة لحياة صدر الدين الشيرازي ثلاثةَ تلامذة آخرين[٧]؛ لم أقف على تتلمذهم عليه فيما لديَّ من كتب التراجم، أحدهم: ابنه الميرزا قوام الدين أحمد، وثانيهم: شاه أبو الولي الشيرازي[٨]، وثالثهم: ملا محمد الإيرواني.

آثاره

خلف صدر الدين الشيرازي نحواً من أربعين كتاباً ورسالة في عدد من العلوم والمسائل، وإن كان كلها يدور في فلك الحكمة والعرفان؛ خصوصاً بطريقته الخاصة التي عُرفت له.

---

(١) تنظر ترجمته في معجم المؤلفين ٣/ ٣٠٦؛ ومعجم الفلاسفة ص ٢١٦. وفلاسفة الشيعة ص ٢٨٧.

(٢) رياض العلماء ٢/ ٣٤ و٣/ ١١٤؛ قصص العلماء ص ٣٣٠ـ ٣٣١.

(٣) رياض العلماء ٣/ ١١٤.

(٤) تعليقة أمل الآمل ص ١٤٢.

(٥) منتخباتي از آثار حكماي إلهي إيران ٢/ ٢٧٩.

(٦) الفوائد الرضوية ص ٣٨٠؛ هدية الأحباب ص ١٨٦.

(٧) شرح حال صدر المتألهين شيرازي ص ٤.

(٨) تنظر ترجمته في رياض العلماء ٥/ ٥٢٦؛ والإجازة الكبيرة ص ٧٢.

ومن حسن حظ صاحبنا أن تلك التآليف جميعها أو أكثرها طبعت بإيران منذ القرنين الأخيرين، وانتفع بها كثيرون، وسآتي ههنا بأسماء تلك التي صحّت نسبتها إليه.

كتبه:

١ـ الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة.

٢ـ المبدأ والمعاد.

٣ـ الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية.

٤ـ المشاعر.

٥ـ الحكمة العرشية.

٦ـ المسائل القدسية والقواعد الملكوتية.

٧ـ شرح هداية الحكمة لأثير الدين الأبهري.

٨ـ حاشية إلهيات الشفاء لابن سينا.

٩ـ حاشية شرح حكمة الإشراق لقطب الدين الشيرازي.

١٠ـ إيقاظ النائمين.

١١ـ اللمعات المشرقية في المباحث المنطقية.

١٢ـ متشابهات القرآن.

١٣ـ أسرار الآيات وأنوار البينات.

١٤ـ مفاتيح الغيب.

١٥ـ تفسير القرآن، يشتمل على عدّة سور وآيات متفرقة، وهي: تفسير الاستعاذة والفاتحة؛ تفسير سورة البقرة إلى الآية ٦٥؛ تفسير آية الكرسي؛ تفسير آية النور؛ تفسير سورة السجدة؛ تفسير سورة يس، فرغ منه على ما قال في آخره سنة ١٠٣٠هـ، تفسير سورة الواقعة، تفسير سورة الحديد؛ تفسير سورة الجمعة؛ تفسير سورة الطارق؛ تفسير سورة الأعلى؛ تفسير سورة الزلزال.

١٦ـ شرح أصول الكافي إلى الحديث ١ من الباب ١١ من كتاب الحجة، فرغ من تأليفه لكتابي «العقل والجهل» و«التوحيد» على ما قال في آخرهما سنة ١٠٤٤هـ.

١٧ـ حاشية الرواشح السماوية للسيد الداماد.

١٨ـ ديباجة عرش التقديس للسيد الداماد.

١٩ـ كسر أصنام الجاهلية في ردِّ جماعة الصوفية، فرغ منه في أوائل شعبان سنة ١٠٢٧هـ[1].

٢٠ـ ديوان شعر فارسي.

رسائله العلمية:

٢١ـ رسالة الحدوث.

٢٢ـ رسالة اتصاف الماهية بالوجود.

٢٣ـ رسالة التشخص.

٢٤ـ رسالة سريان الوجود.

٢٥ـ رسالة القضاء والقدر.

٢٦ـ رسالة الواردات القلبية في معرفة الربوبية.

٢٧ـ رسالة إكسير العارفين في معرفة طريق الحق واليقين، فرغ منها سنة ١٠٣١هـ[2].

٢٨ـ رسالة حشر الأشياء.

٢٩ـ رسالة خلق الأعمال.

٣٠ـ رسالة المظاهر الإلهية في أسرار العلوم الكمالية.

٣١ـ رسالة اتحاد العاقل والمعقول.

٣٢ـ رسالة سه أصل، فارسي.

٣٣ـ رسالته في الكشف عن مسائل المولى شمسا الجيلاني.

٣٤ـ رسالته في الجواب عن المسائل الثلاث التي وَجَّهها النصير الطوسي إلى شمس الدين الخسروشاهي ولم يأت بجواب.

---

(١) الذريعة ١٧/ ٢٩٣.

(٢) الذريعة ٢/ ٢٧٩.

٣٥ـ رسالته في الجواب عن مسائل بعض الخلان.

٣٦ـ رسالة لمية اختصاص المنطقة بموضع معين من الفلك.

٣٧ـ رسالة المعاد الجسماني.

٣٨ـ رسالة المزاج.

٣٩ـ رسالة التصور والتصديق، وسأتحدث عنها مفرَدة.

رسالة التصور والتصديق

نسبتها وعنوانها:

لا يصادفنا أي شك في نسبة هذه الرسالة إلى الصدر الشيرازي، فقد صرَّح باسمه في بدايتها على ما هو دأبه في غالب مؤلَّفاته، مضافاً إلى ثلاثة أمور أخرى: إحالته إلى كتابه المعروف الأسفار الأربعة[١]، نظراته الفلسفية الخاصة التي أدرجها في الرسالة[٢]، وأسلوبه المتميز عن كل أسلوب آخر.

وأما عنوانها فلم تذكر كتب التراجم عنواناً خاصاً لها كما لم يسمِّها المؤلف نفسه باسم مخصوص، ولذا لا نرى بدّاً من أن تسمى بنفس موضوعها؛ أعني «رسالة التصور والتصديق» أو «رسالة تحقيق التصور والتصديق» كما يقول المؤلف في أولها: هذه رسالة متضمنة لتحقيق التصور والتصديق وتعريفهما.

منهج الصدر الشيرازي في رسالته:

يقوم منهج الصدر الشيرازي في غالبية مؤلفاته على ثلاث نقاط أساسية هي:

١ـ تبويب المسائل وتفصيلها أو تصديرها بعناوين أخرى خاصة.

٢ـ استعراض المسائل بعبارات واضحة غير معقدة.

٣ـ عدم اتخاذ موقف واحد معين عند درس المسائل والمطالب والبحثِ عنها؛ فقد يوافق الجمهور في أول أمره ويسكت عن اعتقاده أو يخالفهم في الغاية،

---

(١) تنظر الرسالة ص ٥٨.

(٢) تنظر هذه المواضع ٤٦ و٤٨ و٥٣ و٥٨ و٦٦ و٨٧ و ٨٩ـ ٩٠ و٩٢ و١٠٠.

وقد يرد الآراء والمذاهب ردّاً عنيفاً وتارة يوجهها ويطبقها على ما يراه الحق، وقد يتصدى للردّ بأصوله التي يعتقدها وأحياناً بمقدمات مختلطة، وقد يسامح في تنظيم المطالب والعبارات ويتكل على فهم القارىء، وربما ينظمها على وجه لا يعرف له نظير.

كل ذلك مما نراه بوضوح في رسالته هذه؛ فقد رتَّب الرسالة على مقدمة وخمسة فصول:

أما المقدمة: ففيها الخطبة والدلالة على اسم المؤلف وموضوع الرسالة والتوصية بصيانتها عن الأغيار كما هي عادته في سائر مؤلفاته.

والفصل الأول: في العلم وتعريفه وبعض مسائل أخرى ذات صلة بالتصور والتصديق.

والفصل الثاني: في تقسيم العلم إلى التصور والتصديق وتزييف بعض الآراء ويورد صدر الدين في هذا الفصل عمدةَ ما يقصد بيانه من مسلكه.

والفصل الثالث: في تقرير الحق والمذاهب الأربعة، وفيه يبحث المؤلف عن تطبيق تلك المذاهب على مسلكه.

والفصل الرابع: في تأييد الحق بعبارات القوم، فيعرض فيه عبارات السهروردي وابن كمونة والقطب الشيرازي، ويجيب في نهايته عن إشكالات القطب الشيرازي مطابقاً لمسلكه.

والفصل الخامس: في جواز تقسيمي العلم وإثباته، ويذكر فيه عبارات ابن سينا ويطبقها على مسلكه ويردُّ أيضاً على توجيه القطب الرازي. ومن هنا يتوجه إلى سائر عبارات القطب الرازي في شرح المطالع فيدفعُ إشكالاته وما أجاب عنها نفسه، كل ذلك موافقاً لمسلكه.

ثم يمضي ليؤوِّل مذهب الفخر الرازي تأويلاً آخر سوى ما ذكره في الفصل الثالث، ويؤيد ذلك بعبارة الأبهري فيذكر اعتراض الطوسي عليها ويجيب عنه، ثم ينقل عبارة صاحب القسطاس، وختاماً يقرِّر الحق تارة أخرى ويذهب في تحقيق سائر أقسام العلم، وبذلك تنتهي الرسالة.

وحقاً فإنا نجد في هذه الرسالة توافقاً كثيراً مع رسالة القطب الرازي في

عرض الآراء وبعض العبارات، ولكن ذلك لا يعدُّ شيئاً إذا عرفنا ما يرمي إليه مؤلِّفنا ويهدفه من بيان مسلك جديد في هذا الباب.

مسلك الصدر الشيرازي:

يشير ما صدرنا به كلامنا الآن إلى أن الصدر الشيرازي لم يكن يؤلِّف رسالته هذه لغرض اختيار مذهب أو إبداع رأي ونحو ذلك مما يقابل أقوال المنطقيين وآراءَهم، وإنما استهدف سلوكَ طريق دعاه إلى مذاقه الفلسفي الخاص؛ ليذهب منه إلى كل شيء يريد.

ومسلكه في الواقع طريق تنبيهي أغفل عنه مَن تقدَّم عليه من العلماء أو لم يستخدموه في حل كثير من معضلات هذا البحث، ولذا لا نراه يتكلم في بيانه بصورة مستوفاة يعالج بها ظاهرتي التصور والتصديق علاجاً موضوعياً؛ بل يعرض في أوائل الرسالة لبعض حدوده فيأخذ في جوانب البحث المختلفة كردِّ الأقوال ودفع الإيرادات وما إلى ذلك مستعيناً ببعض الأصول الفلسفية.

وما هو ذلك المسلك؟ إليك ما استخرجناه من عباراته بتغييرات يسيرة:

العلم بمفهومه ينقسم إلى نوعين متقابلين: تصور وتصديق، وهذان النوعان من جملة المعلومات التي هي أمور كلية ومعقولات ثانية يبحث عنها المنطقيون في صناعتهم لا من قبيل العلم الذي هو نحو من الوجود، ولو كانا من قبيل العلم لم يمكن تعريفُهما لا حدّاً ولا رسماً[١]؛ لأن الوجود يتشخص بذاته لا بأمر زائد[٢]، ولعدم اندراجه تحت مقولة من المقولات فإنها أجناس عالية للماهيات[٣].

ولكل من النوعين وحدة طبيعية كوحدة الإنسان والفرس وليست هي وحدةً اعتبارية كوحدة العسكر ولا صناعية كوحدة السرير والدار[٤]، فلا مدخل للاعتبار في ماهيتهما؛ وإنما هما ماهيتان حقيقيتان مندرجتان تحت العلم[٥]، ولكن ليس

---

(١) الرسالة ص ٥٢ و٦٦، ٦٧.
(٢) الرسالة ص ٥٢.
(٣) الرسالة ص ٦٦ـ ٦٧.
(٤) الرسالة ص ٥١.
(٥) الرسالة ص ٦٢.

اندراجُهما تحته كاندراج الإنسان والفرس تحت الحيوان ولا كالأسود والأبيض تحت الإنسان من المركبات الخارجية؛ بل يندرجان تحت العلم اندراج النوعين البسيطين تحت المعنى الجنسي كالسواد والبياض تحت اللون، إذن ليس للعلم الذي هو جنس لهما تحصل إلا بفصلهما؛ بل الجنس والفصل في مثل هذه البسائط واحد جعلا وتحصلا بخلاف تلك المركبات[١].

وأما كيف يؤخذ الجنس والفصل لكل منهما؟ فظاهر مما سبق أن الجنس هو الفصل في كل منهما لا يُؤخذان من المادة والصورة؛ إذ ليسا من المركبات الخارجية حتى يكون لكلٍ منهما مادة وصورة[٢]، بل لما كانا نوعين بسيطين للعلم فجنسهما هو العلم وفصلُ كل منهما يؤخذ من لوازمه التي توصل الذهن إلى حاقٍ ملزومه كما قال الشيخ الرئيس[٣]، والحاصل من جنس كل منهما وفصله إما رسمٌ له إذا اعتبرنا الفصل يكون من لوازمه أو حدٌّ له إذا فرضناه فصلاً داخلاً في مفهومه[٤]، وبهذين الاعتبارين قد يقال: إن مفهومَيهما أيضاً بسيطان[٥]، وقد يقال: إنهما مركبان[٦]، وقد يقال لذلك اللازم: إنه فصل[٧]، وقد يقال: إنه بمنزلة الفصل[٨].

بقي بعد كل ذلك بيانُ تقسيم العلم إلى نوعية التصور والتصديق وتعريفهما، فنقول: واضح ـ كما قلنا ـ أن كل ما يقال في تقسيم العلم إلى النوعين وتعريفهما إنما هو باعتبار مفهوم المقسم والقسمين: غير أن بيان المفهوم في تعريف هذين النوعين قد يكون ناظراً إلى الوجود وربما لا يكون، فعلى الأول يقسَّم العلم إلى تصور ليس بحكم[٩] أو مع قطع النظر عن كونه حكماً أو غير حكم[١٠]، وتصور

(١) الرسالة ص ٥٢ـ ٥٣.
(٢) الرسالة ص ٥١.
(٣) الرسالة ص ٨٨.
(٤) الرسالة ص ٥٠.
(٥) الرسالة ص ٥٢.
(٦) الرسالة ص ٩٩.
(٧) الرسالة ص ٥٧ و٧٣ و٧٩ و٨٦ و٨٧ و٩٩.
(٨) الرسالة ص ٨٧.
(٩) الرسالة ص ٥٦.
(١٠) الرسالة ص ٦٠.

هو بعينه حكم، والتصور الثاني تصديق[١]، والأولُ لا يسمَّى باسم غير التصور[٢]، وعلى الثاني يقال: العلم ينقسم إلى تصور بدون الحكم[٣] أو مع قطع النظر عن كونه مقترناً بالحكم أو غير مقترن به[٤] ولا يسمَّى باسم غير التصور، وتصورٍ يستلزم الحكم ويسمَّى بالتصديق[٥].

ولا يخفى أن التصور المأخوذ في النوعين هو التصور المرادف للعلم وقد أخذ جنساً لهما، وفصل النوع الأول أو ما بمنزلة الفصل إما هو عدم كونه حكماً أو الإطلاق عن كونه حكماً كما في التقسيم الأول، وإما هو عدم الاقتران بالحكم أو الإطلاق عن الاقتران بالحكم وعدمه كما في التقسيم الثاني، وفصل الثاني أو ما بمنزلته في التقسيم الأول هو كونه حكماً، وفي التقسيم الثاني هو الاستلزام للحكم.

هذا كله إنما يصح في مقام التحليل الذهني بين جنس كل من التصور والتصديق وفصله؛ غير أن هذا التحليل في التقسيم الثاني ناظر إلى الارتباط الماهوي بين الجنس والفصل دون الأول، إذن فما يدرك بين التصور والحكم في هذا التقسيم الثاني مِن الاقتران وعدم الاقتران أو الإطلاق عن الاقتران إنما يدرك عند تحليل الذهن بين جنس كل منهما وفصله، وليس ذلك بمعنى أن في الوجود تصورا قد يقترن به الحكم على نحو الاستلزام فيكون تصديقاً وإذا لم يقترن به أو لم يعتبر اقترانه به يكون تصوراً، وهذا كما أنهم إذا عرفوا الإنسان بالحيوان الناطق لم يريدوا بالاقتران المفهوم بين الحيوان والناطق أن للحيوان وجوداً وللناطق وجوداً آخر وقد صارا موجودين معاً في الإنسان، وإنما المراد بهذا الاقتران المفهوم أن الذهن عند تحليل الإنسان وملاحظة حدِّه اعتَبَر معنيين: أحدهما مبهم، والآخر معيَّن محصِّل له، فهما موجودان بوجود واحد والمعنى اثنان[٦]، بل هو كما أن

(١) الرسالة ص ٥٦ و٥٨ و٦٠.
(٢) الرسالة ص ٥٦.
(٣) الرسالة ص ٨٢.
(٤) الرسالة ص ٥٨ و٨٢.
(٥) الرسالة ص ٥٦ و٦٠.
(٦) الرسالة ص ٥٧.

السواد يعرَّف بأنه لون قابض للبصر، ويراد باقتران «قابض للبصر» للَّون ما يكون بحسب التحليل في الذهن لا الاقتران في الوجود المقتضي للاثنينيَّة كاقتران الجزء والكل والشرط والمشروط لأنهما شيء واحد في الوجود(١)، كذلك اقتران التصور والحكم.

هذا كل ما عرفنا من مسلك صدر الدين الشيرازي في رسالته، ولا أظن أحداً يمكنه الشك في أساس هذا المسلك؛ ومن هنا نرى صاحب الرسالة قد يهاجم به الآراء والمذاهب كلها وقد يؤولها تأويلاً ينطبق على نفس تحقيقه، وكذلك يدفع به الكثير من الإشكالات التي ما زالت دون جواب أو أجيب عنها بأجوبة لا تغني من الحق شيئاً، وإن استمدَّ أحياناً من أصول فلسفية لم يمكن غض النظر عنها.

يقول صدر الدين: هذا هو الحق الصريح الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وهذا مما يدفع به جميع الإشكالات الواردة في هذا المقام، ويمكن تطبيقه على مذهب الحكماء وتأويل مذهب المتأخرين إليه في التصديق كمذهب الإمام ومذهب من يجعل التصديقَ هو التصورَ المعروض للحكم أو المجامع له كصاحب المطالع إن لم يوجد في كلامهم ما يدل على عدم فهمهم لما حققناه(٢).

ومع ذلك كله فقد نرى صاحب الرسالة يورد عبارات تخالف بظواهرها مسلكه المذكور؛ إما لسيره على منهجه التأليفي الخاص أو سبب آخر غير ذلك.

فمنها: ما جزم به في بداية الفصل الثالث من رسالته؛ أن التصور الذي هو قسيم للتصديق يجب أن يعتبر مقيداً بالإطلاق لئلا يلزم تقويم الشيء بالنقيضين أو اشتراطه بنقيضه(٣). وقد كان هذا مرضيَّ المحققين؛ إذ أورده غير واحد منهم في كتبهم كالقطب الشيرازي في شرح حكمة الإشراق.

ومنها: ما تكرر منه ذكره من أن التصديق ذو اعتبارين؛ اعتبار يكون به نفسَ التصيق ومكتسباً من الحجة، واعتبار يكون به تصوراً ومستفاداً من القول الشارح(٤). وهذا المعنى قد ألقاه أول مرة ابن كمونة في شرح التلويحات وتبعه

---

(١) الرسالة ص ٧٩.

(٢) الرسالة ص ٦٠.

(٣) الرسالة ص ٥٩.

(٤) الرسالة ص ٦٠ و٧٣ و٧٥ و٧٦ و٩٧ و٩٩.

القطب الرازي في الرسالة المعمولة.

ومنها: قوله عند تقسيم مطلق التصور إلى التصور المطلق والتصديق؛ بأن التغاير الاعتباري يكفي للامتياز بين المقسم والقسم في مثل هذه التقسيمات التي للأمور الذهنية والمعقولات الثانوية[١]. وقد علمنا في مسلكه أن الوحدة الطبيعية معتبرة في هذا التقسيم وغيره من التقسيمات إلى الأمور الحقيقية التي ليس حصولها بمجرد الاعتبار[٢].

ومنها: ما ذهب إليه في نهاية الرسالة من أن الشك والوهم ونحوهما أنواع من العلم المطلق كالتصديق[٣]، وكذا تصور المعاني المفردة والمركبة فإن كلا منها نوع من العلم المطلق مع قيد عدمي[٤]. فإن هذا مع عدم وضوحه في نفسه غيرُ موافق لأصل مسلكه حيث قسَّم العلم إلى نوعين متقابلين التصور والتصديق تقابلا حصرياً، وقد صرَّح نفسُه بانحصار العلم في هذين النوعين[٥].

ولا يفوتني أن أذكر ههنا موقف الصدر الشيرازي من أمرين:

أحدهما: الحكم، فإنه ذهب إلى أن الحكم فعل نفساني وإن لم يكن من مقولة الفعل المصطلحة[٦]، ويرادفه الإذعان والاعتراف والإقرار ونحو ذلك من التعابير[٧]، وقد كان جميع ذلك إدراكاً عند القطب الرازي.

وثانيهما: تقسيم العلم إلى تصور ساذج وتصور معه تصديق؛ فقد أجازه صدر الدين كما أجاز التقسيم المشهور، وذلك بتوجيه بسيط؛ هو أن يراد بالتصديق نفسُ الحكم ويكون المجموع تصديقاً بالاصطلاح الذي أريد به في التقسيم المشهور، وبهذا يتطابق التقسيمان من دون محذور[٨].

---

(١) الرسالة ص ٩٠.
(٢) الرسالة ص ٦٢.
(٣) الرسالة ص ٩٩.
(٤) الرسالة ص ١٠٠.
(٥) الرسالة ص ٨١.
(٦) الرسالة ص ٨٨ـ ٨٩.
(٧) الرسالة ص ٥٩ و٦١.
(٨) الرسالة ص ٧٩ـ ٨٢.

نسخ الرسالة:

ظفرت للرسالة على ستّ نسخ مخطوطة، وواحدة مطبوعة.

المطبوعة:

طبعت الرسالة ملحقةً بالجوهر النضيد طبعةً حجرية في طهران، وكَتَب النسخةَ المهيَّأة للطبع محمد صادق بن محمد رضا التُويسِركاني سنة ١٣١١هـ، وعلمت حين مقابلتي للنسخ أن هذه كتبت من النسخة المخطوطة الثالثة ـ وستأتي ـ أو كُتبتا من نسخة أخرى لم أقف عليها، وذلك لأن كل ما رأيت في تلك النسخة من خطأ وسقط أو أيِّ تغيير آخر هو موجود في هذه النسخة المطبوعة حتى الأخطاء الإعرابية والكتابية؛ غير أن هذه قد صححت عند الطبع تصحيحاً بين السطور وفي الهوامش كما يتجلى في موضعه، ولذلك رأيت تحقيق النص في غنى عن هذه النسخة، فلم أفد منها إلا قليلاً في بعض تلك التصحيحات.

المخطوطة:

١ـ مكتبة المدرسة الفيضية، رقم ١٣٧٠[1].

مجموعة من ثلاثة مؤلفات لصدر الدين الشيرازي، هي على الترتيب: كتاب المشاعر، ورسالة التصور والتصديق، والشواهد الربوبية، ونسخة الرسالة تقع في ١٠ أوراق؛ تبدأ بالورقة ١٩/ظ وتنتهي بالورقة ٢٨/ظ، وفي كل صفحة ٢٠ سطراً، والمجموعة كتبها صادق الموسوي المازندراني بخط فارسي، وفرغ من المشاعر سنة ١٢٤٤هـ في بلدة أصفهان، ومن الشواهد الربوبية سنة ١٢٤٥هـ في نفس البلدة، إذن فالرسالة كتبت في أحد هذين العامين.

وكتب الناسخ بعد الفراغ من الرسالة ثلاث فوائد: منها فائدة من الصدر الشيرازي في الجواب عن الإشكال المشهور الذي استصعب حلَّه الجمهور من أن التصور إذا تعلق بالتصديق يلزم الاتحاد الذاتي بينهما.

والنسخة فاقدة لخطبة المؤلف، ولكنها أصح النسخ كلها من حيث الخطأ والتحريف، وكذا السقطُ فيها أقل مما في غيرها من النسخ.

---

(١) فهرس المكتبة ٢/ ٨٦.

٢ـ مكتبة المدرسة الفيضية، رقم ١٣٣٠[١].

مجموعة من كتاب التقديسات للسيد الداماد وثلاث رسائل لتلميذه الصدر الشيرازي، وهي: رسالة التشخص، ورسالة التصور والتصديق، ورسالة لمية اختصاص المنطقة بموضع معين من الفلك، وتقع رسالة التصور والتصديق في ١٧ ورقة؛ من الورقة ٦١/ ظ إلى الورقة ٧٧ ظ، وفي كل صفحة ١٧ سطراً غالباً، والمجموعة ذات أوراق بالية قديمة وخروم أحدثتها الأرضة، ونجد في وجه الورقة الأولى منها: نظرت فيه وأنا الالع[٢] مهدي بن السيد حسن الحسني الحسيني الشهير بالقزويني ١٢٣٩.

وقد كتبت المجموعة كلها بخط فارسي، ولا أشك أن ناسخ الرسائل الثلاث شخص واحد، ومن المظنون أنه نفس الناسخ الذي كتب التقديسات أيضاً غير أن خطه قد ردؤَ كلما تدرَّج إلى النهاية. وذكر الناسخ في آخر كتاب التقديسات أنه استنسخه من صورة خط المحشي مد ظله وهو استنسخه من صورة خط المؤلف قدس سره، والظاهر أن مراده بالمحشي هو عبد الغفار بن محمد الجيلاني الذي كان من تلامذة الداماد؛ مما يدلنا على أن رسالة التصور والتصديق استنسخت في حياة أحد زملاء صدر الدين أو بعدها بقليل.

فالنسخة هذه أقدم نسخ الرسالة، ومع ذلك ليست خالية من تحريفات وأغلاط، ولكن السقط فيها قليل.

وترك الناسخ مواضع عناوين الفصول بياضاً وهي خمسة مواضع، ولعل ذلك لأجل أن يكتبها بالحبر الأحمر كما كتب عناوين التقديسات بهذا اللون.

وفي آخر النسخة بعد تمام الرسالة: واهدنا صراط التحقيق، نحوَ من له الحق والتحقيق، اللَّهم وفقنا لمطالعتها[٣] بحق خير البشر.

٣ـ مكتبة كلية الآداب بجامعة فردوسي في المشهد، رقم ٣٣٥[٤].

---

(١) فهرس المكتبة ٢/ ٨١.

(٢) هكذا كتبت، ولم أجد لهامعنى.

(٣) في النسخة: على من مطالعته، وهو خطأ.

(٤) فهرس المكتبة ص ٢٠٣.

مجموعة فيها ست عشرة رسالة فلسفية وعرفانية، وقد ألِّف بعضها بالفارسية، ورسالة التصور من بينها هي الخامسة عشر، وتضم ٧ أوراق؛ من الورقة ٤٢/ظ إلى الورقة ٤٨/ظ، وفي كل صفحة ٢١ سطراً، والمجموعة كتبت بخط شكسته جيد دقيق الحروف؛ إلا أنه معجم مقروء، ولا نجد في موضع منها اسم الكاتب، ولكنه ذكر تاريخ كتابته لهذه الرسالة؛ فقال في آخرها: تم الكلام والسلام خير ختام في سنة ١٢٦٣هـ، وذكر أيضاً تاريخ كتابة الرسالة الثانية وهي رسالة الجبر والتفويض لمؤلفنا الصدر الشيرازي أيضاً وهو سنة ١٢٧٢هـ.

وفي هامش الصفحتين الأولىين من نسخة الرسالة ثلاث تعليقات بخط الناسخ كَتَب في آخرها: «محمد حسن عفي عنه»، ومن طريف الأمر أني حين عثرت على المجموعة الخامسة وجدت فيها رسائل قد كتبت بخط هذه النسخة وصرَّح الكاتب في نهاياتها بأنه محمد حسن عفي عنه، فعرفت بذلك كاتب نسختنا هذه.

ويدل تعليقاته الثلاثة التي كتبها بهامش النسخة مع إيجازها على أنه كان من أهل العلم، ولكن النسخة لم تسلم من هفوات وأغلاط كما نرى فيها سقطات قليلة أيضاً.

وخلّى الناسخ مواضع ثماني كلمات بحالها من دون أن يكتب فيها شيئاً، خمسة منها عناوين الفصل، وثلاثة هي: «أما بعد» و«اعلم» و«فاعلم»[1]، ولا يبعد أن كان في قصده أن يكتبها بقلم أحمر كما فعل ذلك في عناوين الرسائل السابقة.

٤ـ مكتبة إمام الجمعة في زنجان[2].

مجموعة تتضمّن خمساً وعشرين رسالة في الفلسفة والعرفان، عشرة منها لمؤلفنا صدر الدين الشيرازي، ومنها رسالة التصور والتصديق؛ وهي الرسالة السادسة عشر من المجموعة، وكتبها الناسخ بخط فارسي واضح في ٨ أوراق، تبدأ بالورقة ٢٣٨/ظ وتنتهي بالورقة ٢٤٥/و؛ وغير أنه قرَّر السطور التي في وجوه الأوراق ـ سوى ورقة واحدة ـ متمايلة إلى الزاوية اليسرى في أعلى الصفحة، والمجموعة كتبها محمد علي بن محمد حسين الخلخالي ومحمد حسين بن محمد

---

(١) «اعلم» واقعة في الفصل الثاني حيث يقول المؤلف: ثم اعلم أن، و«فاعلم» في الفصل الثالث.

(٢) دليل المخطوطات ص ١٥٠.

سعيد الخلخالي في سنتي ١٢٥٤ و١٢٥٥ في أصفهان ورشت وغيرهما.

وأغلب الظن أن هذه النسخة كتبت من النسخة الخامسة لتوافقها مع تلك في أغلاطها وأسقاطها الكثيرة، ومع ذلك فإن هذه أصح النسختين.

وههنا أرى لزاماً على نفسي أن أقدم شكري الوافر لسماحة السيد عز الدين الزنجاني؛ إذ تفضل عليَّ بإرسال مصوَّرة من هذه النسخة.

٥ـ مكتبة مجلس الشورى الإسلامي، رقم ١/خ[١].

مجموعة فيها سبع عشرة رسالة في موضوعات مختلفة؛ أكثرها حكمية، وتقع رسالة التصور والتصديق خامسةً في ١١ ورقة؛ من الورقة ٤٧/ظ إلى الورقة ٥٧/ظ، وفي كل صفحة ٢١ سطراً، وقد كَتَب المجموعة عدةُ نسَّاخ منهم «محمد حسن» كاتب النسخة الثالثة، وكُتبت الصفحةُ الأولى من نسخة الرسالة التي في هذه المجموعة بخط شكسته جميل وتبدَّل من الصفحة الثانية حتى نهاية النسخة بنستعليق رديء، ونجد في آخرها بنفس الخط الذي كتبت به الصفحة الأولى العبارةَ التالية: تمت في بلدة رشت في سنة ١٢٤٣هـ، الكاتب ملا محمد هادي خلف المرحوم حاجي فتح اللّه التاجر القزويني.

وعلى هوامش هذه النسخة تعليقتان وتصحيحان لمحمد حسن بخطه، والنسخة وافرة الغلط والسقط، لا يقف التحريف فيها إلى حدٍّ على الرغم من وجازة الرسالة.

وموضعُ «أما بعد» و«فصل» الأول ـ وقد وقعا في الصفحة الأولى ـ بياضٌ في هذه النسخة.

٦ـ مكتبة الشهيد مطهري، رقم ٦٦٥٦[٢].

مجموعة من رسالة التصور والتصديق ومتفرقات فلسفية وأدبية وتاريخية، وتصدرت المجموعة باثنتي عشرة ورقة بيضاء، والرسالة تبدأ بالورقة ١٣/ظ وتنتهي بالورقة ٥٤/ظ، وكتب الناسخ بعد انتهائه من الرسالة فائدتين فلسفيَّتين إلى الورقة

---

(١) فهرس المكتبة ٧/ ٤٨.

(٢) فهرس المكتبة ٣/ ٤٤٢.

٥٩/و وقال في النهاية: كتبه أقل الخليقة محمد علي الكرمانشاهي الأصل في يوم الجمعة العشرين من شهر ربيع المولود سنة ١٢٨٨هـ. وقد كتبها بنستعليق واضح معتاد.

والظاهر أنه بعد أن أتم كتابةَ الرسالة ذهب يقابلها على نسخة أو نسخ أخرى، ولذا شطب على بعض الكلمات أو العبارات وكتب فوقها ما زعمه صواباً من نسخة، وربما يكتب بلا شطب أو دون إشارة إلى الأخذ من نسخة.

والنسخة في الجملة ذات أغلاط وأوهام ليست قليلة.

ما اعتمدت عليه في التحقيق:

بذلت وسعي في اختيار النسخة التي ينبغي جعلها أصلاً معتمداً عليه في التحقيق فتحقَّق لي أن نسخة مكتبة الفيضية ذات الرقم ١٣٧٠ هي التي تصلح لذلك، لما امتازت عن سائر النسخ امتيازاً في الصحة والدقة وكذا وضوح الخط إلى حد.

وأما النسخ الأخرى فالنسخة الثانية تساوي الثالثة في كمية التحريفات والأسقاط وإن اختلفتا في أنواعها، وقد رمزت إلى الثانية بالحرف (ي)، وإلى الثالثة بالحرف (ف).

والنسخة الرابعة والخامسة على مستوى واحد حتى في كيفيات الأخطاء والسقطات غالباً، ولذا ظننت الرابعة منتسخة من الخامسة أو لعلهما من نسخة أخرى، وقد رمزت إلى الرابعة بالحرف (ز)، وإلى الخامسة بالحرف (م).

والنسخة السادسة أضعها بين الرابعة والخامسة من حيث الصحة، ورمزت إليها بالحرف (ش).

وأما المطبوعة فقد أشرت إلى أنها تشابه النسخة (ف) في كثير من مواد التحريفات لو لم أقل في جميعها، ولذا طويت عنها كشحا إلا في بعض التصحيحات التي قرِّرت عند الطبع.

عمل التحقيق:

اتبعت في تحقيق هذه الرسالة نفسَ الخطة التي عملت بها في تحقيق الرسالة المعمولة؛ غير أني أثبت في هامش النص هنا تعليقاتِ محمد حسن التي كَتَب

بعضها على هامش نسخته ـ أعني النسخة (ف) ـ وبعضَها الآخر على هامش النسخة (م)، وأوضحت مواضع الإبهام أحياناً بإرجاع ضمير ونحوه؛ كما نبهت على بعض مسامحات المؤلف أو سهوه أيضاً حيث لم أجد بدّاً من التنبيه عليها.

والحمد للّه رب العالمين والصلاة على رسوله وآله الطيبين الطاهرين.

٦/ جمادى الثانية/ ١٤١٥

الصفحة الأولى من نسخة الأصل

الصفحة الأخيرة من نسخة الأصل

الصفحة الأولى من النسخة (ي)

الصفحة الأخيرة من النسخة (ي)

الصفحة الأولى من النسخة (ف)

الصفحة الأخيرة من النسخة (ف)

الصفحة الأولى من النسخة (ز)

الصفحة الأخيرة من النسخة (ز)

وبه نستعين

بسم الله الرحمن الرحيم

تصورنا آياتك وصدقنا رسالاتك وآمنا بحججك وبيناتك

فاهدنا الصراط السوي بحجتك واعذنا من شر نفثاتك ولعل

فيقول الهارب من كل جناب الى جناب رحمة الله الحق

المتين محمد الشهير بصدر الدين هذه رسالة متضمنة لتحقيق التصور المشتهر

والتصديق وتعريفهما كتبتها بالتماس بعض الخلان المترددين

الى في هذه الأوان ووصيتهم بصيانتها عن الأغيار

والأشرار

الصفحة الأولى من النسخة (ش)

مع انهم قائلون بان الوجود امر بسيط لا جنس ولا فصل له

فلا حد له ولا برهان لعمومه والكلية وادراك ذلك يحتاج

ما سنح في باب المقصود

الى لطف قريحة فهذا ما سنح لنا في باب التصور والتصديق

والله ولي الهداية والتوفيق

ستمتنع ان يكون الجسم قابلا للقسمة الى غير النهاية

والا لزم تساوي مقدار الخردلة وجبل القاف بلا ريب

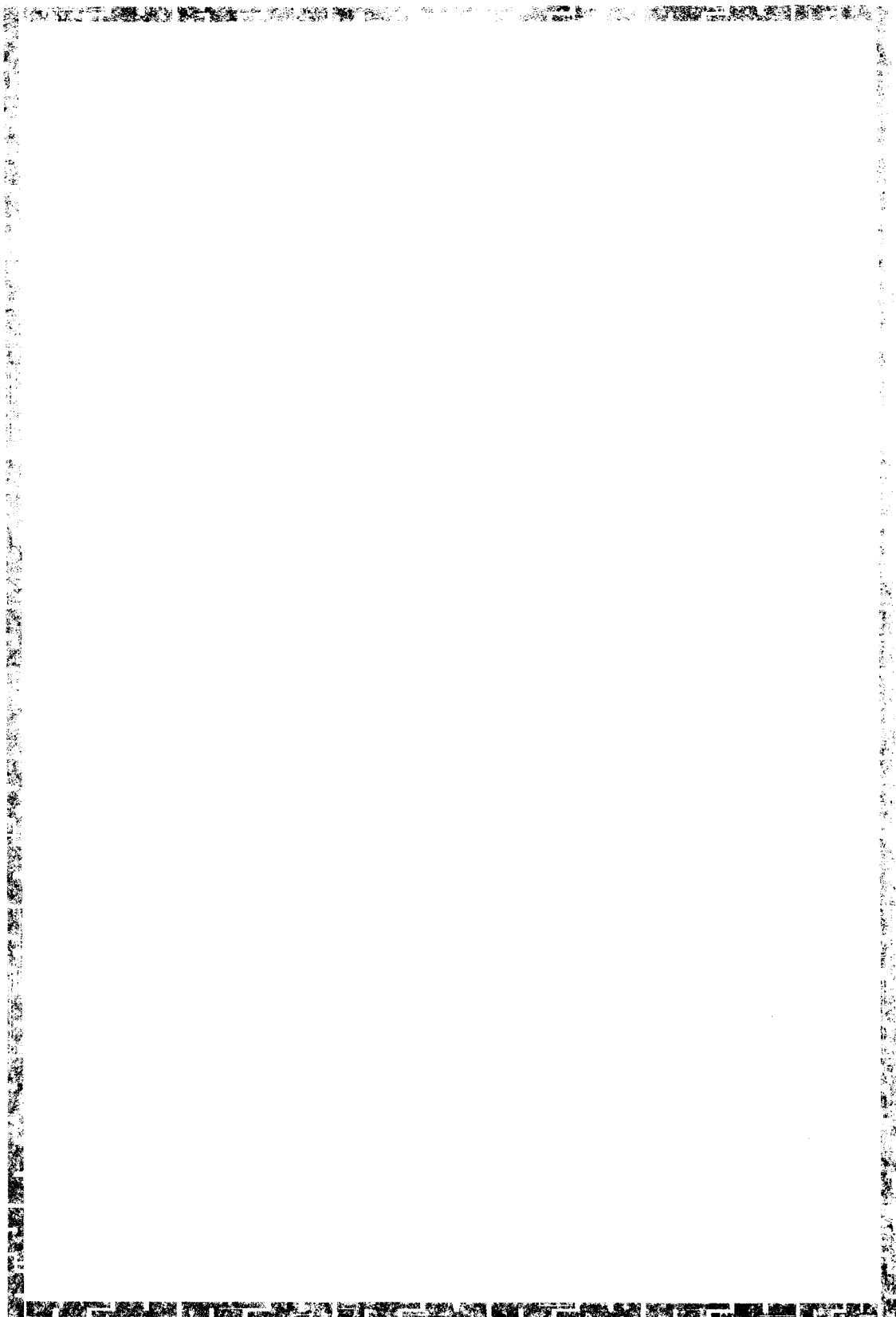
ان الخردلة حينئذ قابل للقسمة الأجزاء المقدارية الى

غير النهاية

الصفحة الأخيرة من النسخة (ش)

رسالة

التصور والتصديق

لصدر الدين الشيرازي

بسم اللّه الرحمن الرحيم[١]

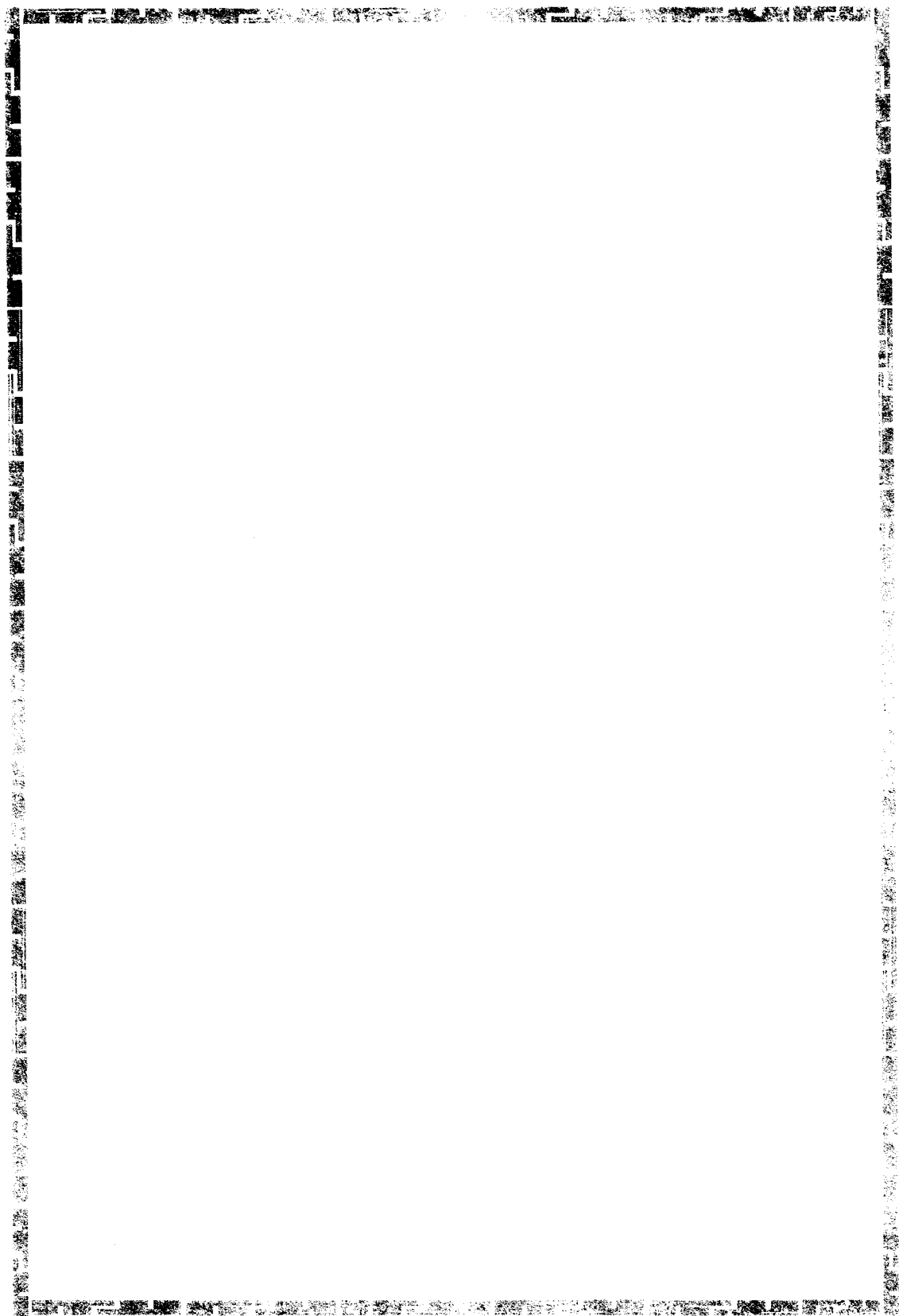
[تصوَّرنا آياتِك، وصدَّقنا برسالاتك، وآمنَّا بحُججك وبيِّناتك، فاهدنا سبيلَ رحَماتك، وأعذنا من شرِّ نقِماتك][٢].

أما بعد؛ فيقول الهاربُ من كل جَناب[٣] إلى جَناب رحمة اللّه تعالى الحقِّ المُعين محمدٌ المشتهر بصدر الدين: هذه رسالة متضمِّنة لتحقيق التصور والتصديق وتعريفِهما؛ كتبتُها[٤] بالتماس بعض الخُلاَّن المتردِّدين إليَّ في هذا الأوان ووصَّيتُهم بصيانتها عن الأغيار والأشرار، متوكِّلاً على مُفيض الأنوار.

(١) زاد في الأصل و(ز): وبه نستعين، وفي (ش): وبالله أستعين، ولم ترد البسملة في (ف).

(٢) الخطبة ساقطة من الأصل.

(٣) في (ي): جهات.

(٤) في الأصل: كتبتهما، وفي (ي): كيفيتهما، وأثبت ما في سائر النسخ.

فصل

[في العلم تعريفه]

اعلم أن العلم عبارةٌ عن حضور [صور][1] الأشياء عند العقل، ونسبتُه إلى المعلوم كنسبة الوجود إلى الماهية، ووجودُ الشيء وماهيتُه متَّحدان ذاتاً متغايران اعتباراً، وكذا العلمُ والمعلوم به أمرٌ واحد بالذات متغايرٌ بالاعتبار. وكما أن الوجود موجودٌ بنفسه والماهيةُ موجودة به؛ كذلك العلمُ معلوم بنفسه منكشف بذاته وغيرُه من المعلومات معلوم به.

ثم العلمُ بالشيء الواقعي قد يكون نفسُ وجوده العلمي نفسَ وجوده العيني؛ كعلم المجرَّدات بذواتها، وعلم النفس بذاتها وبالصفات القائمةِ بذاتها، وهكذا أفعالُها النفسانية، وأحكامُها، وأحَاديثُها النفسيَّة.

وقد يكون وجودُه العلمي غيرَ وجوده العيني؛ كعلمنا بالأشياء الخارجةِ[2] عن ذواتنا وذوات قوانا الإدراكية؛ كالسماء والأرض والإنسان والفَرَس وغير ذلك، ويقال له: «العلمُ الحادث» و«العلمُ الحصولي الانفعالي». وهو المنقسمُ إلى التصور والتصديق[3]؛ المنقسمُ كلٌّ واحد منهما إلى البديهي والكسبي، والبديهيُّ منقسم إلى الأوَّلي وغيره، والكسبيُّ إلى أقسامه؛ كالمحدود والمرسوم[4] في باب التصورات، والبرهاني والجدلي والخطابي والشعري والسَّفسَطي في باب التصديقات، إذ كلٌّ[5]

---

(١) ساقطة من الأصل.

(٢) في الأصل: الخارجية.

(٣) في حاشية (ف): أقول: كونُ التصور والتصديق من أقسام العلم الحصولي الانفعالي إنما هو على المشهور المتعارف، وذلك لا ينافي كونَ العلم مطلقاً منقسماً إلى القسمين بأن يقال: العلم والإدراك مطلقاً إما أن يتعلق بذوات الأشياء وماهياتها وهو التصور، وإما أن يتعلق بوجوداتها ويقال له التصديق، من حسن عفى عنه.

(٤) في (ز) و(م) و(ش): المحدود والمرسوم، وفي (ف): كالحدود والرسوم.

(٥) في (ش): لكل.

(١٦ظ) من هذه الأقسام أثر/ حاصل من الشيء ينفعلُ به النفس، فلا بدَّ وأن يكون بحصول صورة مَّا منه[١] في النفس؛ لأنا[٢] عند علمنا بشيء من الأشياء بعدما لم يكن لا يخلو:

إما أن يحصل لَنا شيء أو لم يحصل، وإن لم يحصل؛ فهل زالَ عنَّا شيء أولا؟

فعلى الثالث[٣]: استوى حالَتَانا[٤] قبلَ العلم وبعده، وهو محال.

وعلى الثاني[٥]: فالزائلُ منَّا عند العلم بهذا غيرُ الزائل منا عند العلم بذاك[٦]؛ وإلا لكان العلمُ بأحدهما عينَ العلم بالآخر، ثم للنفس أن تدرك أموراً غيرَ متناهية ولو على البدلية؛ كالأشكال والأعداد وغيرهما، فيلزم أن يكون فينا أمورٌ غيرُ متناهية بحسب قوة إدراكنا للأمور الغير المتناهية، واشتمالُ النفس على الأمور غير المتناهية أو على قوة الأمور غير المتناهية[٧] مما بيِّن بطلانُه في الحكمة.

ثم الضرورةُ الوجدانية حاكمة بأن حالة العلم تحصيلُ[٨] شيء لا إزالةُ شيء.

فثبت الشقُّ الأول؛ وهو أن العلم عبارةٌ عن حصول أثر من الشيء في النفس.

ولا بدَّ أن يكون الأثرُ الحاصل من كل شيء غيرَ الأثر الحاصل من الشيء الآخر، وهذا هو المرادُ بحصول صورة الشيء في العقل. ومن ههنا يلزمُ أن يكون العلمُ بكل شيء هو نفسَ وجوده العلمي؛ إذ ما من شيء إلا وبإزائه صورةٌ في

---

(١) في (ي): صورة ماهية، وفي (ز) و(م) و(ش): صورة مادية.
(٢) ينظر هذا الاستدلال في المشارع والمطارحات الورقة ٩٧، وشرح التلويحات الورقة ٣، وشرح حكمة الإشراق ص ٣٩، ٤٠، ودرة التاج ص ٥٥٩، ٥٦٠، والرسالة المعمولة ٩٢، ٩٣، وقد نقله المؤلف عن المطارحات في تعليقاته على شرح حكمة الإشراق ص ٤٠.
(٣) في (ش): فعلى الثاني، وفي (ز) و(م): فعلى الأول.
(٤) في سائر النسخ: حالُنا.
(٥) في (ش): وعلى الأول.
(٦) في (ي) فالزائل منا عند العلم بها غير العلم بذاك، وفي (ز): فالزائل بهذا غير الزائل منا عند العلم بذلك.
(٧) «أو على قوة الأمور غير المتناهية» ليس في (ز)، وفي (ف): وهو مما بيِّن. . . .
(٨) في الأصل: يحصل.

العقل غيرُ الصورة التي بإزاء شيء آخر، وهي غيرُ ما بإزالة صورةٌ أخرى، فلا بدَّ أن يكون صورةُ كل شيء عينَ حقيقته وماهيته[١]، فليتأمَّل في هذا البيان[٢]؛ فإنه لا يخلو من غموض.

فإذن: العلمُ هو تلك الصورة الحاصلة، وله لازمان قد يطلق لفظُ العلم على كل منهما أيضاً ـ كما أُطلق على الصورة ـ بالاشتراك الصِّناعي: أحدُهما: انفعال النفس. والثاني: إضافته إلى المعلوم.

فصل

في تقسيم العلم إلى التصور والتصديق

اعلم أن كلَّ تقسيم عبارة عن ضمِّ قيود متخالفة إلى أمر واحد مبهَم؛ ليحصل بانضمام كلِّ قيد إليه قسمٌ، وتلك القيودُ إما فصولٌ ذاتية مقوِّمةٌ لماهية الأقسام التي هي الأنواع، ومقرِّرةٌ لوجود المَقسم الذي هو الجنس باعتبار، وإما عوارض خارجة عن حقائق الأقسام، داخلةٌ في مفهوماتها من حيث أنها أقسام للمَقسم.

والحاصلُ في الضرب الأول من المَقسم والقيد لكلِّ واحد من الأقسام حدٌّ له، وفي الضرب الثاني رسمٌ له؛ ورُبما يكون حدّاً[٣] اصطلاحيّاً أو[٤] بحسب شرح الاسم.

ثم اعلم أن الوَحدة معتبرةٌ في جميع التقسيمات؛ وإلا لم يكن شيء من التقسيمات منحصراً، فإنك إذا قلتَ: «الكلمةُ إما اسم أو فعل أو حرف» لم يكن تقسيمُك حاصراً إلا أن تريد بها الكلمةَ الواحدةَ؛ وإلا لكان المجموعُ من كلِّ اثنين

---

(١) في حاشية (م): إذ الصورة بالحقيقة هو الوجود، وقد ثبت أن وجود كل شيء متحد معه؛ تأمل، محمد حسن.

(٢) في الأصل: هذا المقام.

(٣) وذلك في تعريف الأمور البسيطة بلوازمها البينة، ينظر منطق المشرقيين ص ٣٦، ٣٧.

(٤) «أو» ساقطة من المطبوعة.

أيضاً قسماً، والمجموعُ الحاصل من الثلاثة أيضاً قسماً آخر، وكذا الحاصل من التركيبات الواقعة بين كلٍّ منهما[١] وجزءِ الآخر، فتَضاعفُ الأقسام.

وتلك الوحدةُ المعتبرة في المقسم لا بدَّ وأن تكون من جنس أقسامه؛ إن كانت أجناساً فجنسيَّة/، وإن كانت أنواعاً فنوعيَّة، وإن كانت أشخاصاً فشخصيَّة[٢]. (٢/و)

ثم هذه الوحدةُ المعتبرة قد تكون طبيعيةً، وقد تكون صِناعيةً أو اعتبارية، الأولى: كوحدة الإنسان ووحدة الفَرَس، والثانية: كوحدة السرير ووحدة الدار أو العَسكر.

وكلُّ نوع له وحدةٌ طبيعية لا بدَّ وأن يكون أحدُ جزئَيه معنى جنسيّاً والآخرُ فصلاً؛ وإن كان النوعُ مركَّباً خارجياً لا بدَّ وأن يكون جنسُه مأخوذاً من مادته وفصلُه مأخوذاً من صورته.

ولا يخفى أن انقسام العلم إلى قسمَيه ـ أعني التصور والتصديق ـ انقسامُ معنى جنسيٍّ إلى نوعَين متقابلين، وأن لكل منهما وحدةً طبيعيةً غيرَ تأليفيةٍ ولا صِناعيَّة؛ بل إنهما كيفيَّتان بسيطتان موجودتان في النفس، وهما من الكيفيَّات النفسانية التي نحوُ وجودها[٣] في نفس الأمر هو كونها[٤] حالةً نفسانية؛ كالقدرة والإرادة والشهوة والغضب والحزن والخوف وأشباهها[٥].

ولو سألتَ الحقَّ فهُما[٦] نحوان من الوجود الذهني؛ يوجد بهما[٧] معلوماتٌ في الذهن.

---

(١) في الأصل و(ش): منها.

(٢) في حاشية الشريف الجرجاني على شرح المطالع ص ٩: التقسيمُ إن كان إلى الأنواع قيِّد المقسم بالوحدة النوعية مطلقةً لا معيَّنةً؛ فالحيوان الواحد بالنوع إما إنسان وإما غيره وليس مجموعهما مندرجاً فيه، وقِس على ذلك التقسيمَ إلى الأصناف أو الأشخاص.

(٣) في الأصل و(ف): وجودهما، وفي (ي) شطب الناسخ «ها» وكتب بجنبه «هما»، و«في النفس... وجودها» ساقط من (ز) و(م) ومشطوب في (ش).

(٤) في (ز) و(م) و(ش): كونهما.

(٥) في (ي): أشباههما.

(٦) في الأصل: هما.

(٧) في الأصل و(ف) و(ي): بها، وفي (ز) و(م) و(ش): لتصورهما معلومات.

وأما مفهوماهما فهما من قبيل المعلومات التي هي من المعقولات الثانية التي يَبحث عنها المنطقيُّون في صِناعتهم، لا من قبيل العلوم[١]؛ وإلا لم يمكن تعريفُهما[٢].

وعلى أيِّ الوجهيَن هما أمران بسيطان:

أما على الأول: فلأنهما نحوان من الوجود، وكلُّ وجود بسيط؛ أو مع بساطته يتشخَّصُ[٣] بذاته لا بأمر زائد.

وأما على الثاني: فهُما نوعان من مفهوم العلم، مندرجان تحت معنى العلم اندراجَ النوعَين البسيطين[٤] تحت المعنى الجنسي؛ كالسواد والبياض تحت اللون، لا كالإنسان والفَرَس تحت الحيوان، ولا كالأسود والأبيض تحت الإنسان، من المركَّبات الخارجية.

وكلُّ ما هو نوعٌ بسيط في العين[٥] فليس لجنسه تحصُّلٌ إلا[٦] بفصله؛ بل هما واحدٌ جعلاً وتحصُّلاً[٧].

إذا عرفتَ هذه المقدمات فنقول:

إذا ثَبَت وتحقَّق أن كلا من التصور والتصديق نوعٌ بسيط من ماهية العلم الذي هو جنسُهما؛ فما أسخَفَ رأي مَن جعل التصديقَ مركباً من أمور ثلاثة أو أربعة كما اشتهر من رأي الإمام الرازي[٨].

---

(١) في (ف): العلم.

(٢) في حاشية (ف): إذ العلم لا يعرف، لكونه من سنخ الوجود، والوجود لا يمكن تعريفهُ كما بين في مقامه: فافهم، محمد حسن.

(٣) في الأصل: متشخصاً.

(٤) في حاشية (ف): إذ هما حينئذ من الكيفيات والأعراض، والأعراض بسائط خارجية، محمد حسن.

(٥) في (ف): المعنى.

(٦) «إلا» في (ف) مشطوبة، وفي (ز) و(م) بدلها: ما، وشَطَبها ناسخ (ش) وكتب «ما» فوقها.

(٧) في (م): أو تحصلاً، وفي (ف): تحصيلاً، وعبارة المؤلف تلك إشارة إلى الفرق بين الجنس والفصل في المركب الخارجي والبسيط العيني، ينظر توضيحه في الأسفار ٢/ ٢٣.

(٨) فخر الدين؛ محمد بن عمر بن الحسين الرازي (ـ ٦٠٦هـ) الإمام المعروف في المعقول والمنقول وعلوم الأوائل، من تصانيفه في الحكمة والكلام: شرح الإشارات، وشرح عيون الحكمة، والملخَّص، ومحصَّل أفكار المتقدمين والمتأخرين.

وما أسخف رأي مَن جعله نفسَ الحكم الذي هو فعلٌ من أفعال النفس، وهو[١] قسمٌ من العلم الانفعالي الذي نسبةُ النفس إليه بالقبول والانفعال لا بالتأثير والإيجاد.

وكذا رأي من أَخَذَ في تحصيل مفهوم التصديق التصورَ على وجه الشرطية لا على وجه الدخول، والحقُّ أن مفهوم التصور عينُ التصديق جعلاً ووجوداً، داخلٌ فيه ماهيةً وتحديداً[٢] كدخول الجنس في ماهية النوع البسيط[٣].

وكذا رأي من جعل لفظَ التصور مشتركاً بحسب الصِّناعة بين ما يرادف مطلقَ العلم وبين ما هو قسيمٌ للتصديق؛ وجَعَل المعتبرَ في مفهوم التصديق ـ شرطاً كما في مذهب الحكماء أو شطراً كما في مذهب المُحدَثين ـ هو المعنى/ الثاني؛ أعني (٤/ظ) التصور المقيَّد بعدم الحكم.

وهذا في غاية الرداءة والسخافة؛ لأن الكلام في تحصيل المعنى والمفهوم، والتقسيمُ في الحقيقة من باب التعريفات والأقوال الشارحة، ومحالٌ أن يُعتبر أفرادُ أحد القسمَين في ماهية القسم الآخر وقولِه الشارح له شرطاً أو شطراً.

وكذا يلزمُ اشتراط الشيء بنقيضه على رأي المتقدِّمين، أو تقوُّم الشيء بنقيضه على رأي المتأخرين، أو مجامعة الشيء لنقيضه على رأي مَن جعل التصديقَ هو التصورَ المجامع للحكم، والكلُّ محال.

والعذرُ الذي ذكره شارحُ المطالع[٤] ووافقَه السيدُ الشريف[٥] في حاشية شرح

---

(١) كتب ناسخُ (ف): أي بالتصديق.

(٢) كذا في الأصل ونسخة بهامش (ف)، وفي (ف) و(ش): تحليلاً، وفي (ز) و(م) و(ش) فوق كلمة «تحليلاً» من نسخة: تحصيلاً.

(٣) «البسيط» ساقطة من (ز) و(م).

(٤) هو قطب الدين؛ محمد بن محمد الرازي (ـ ٧٦٦هـ) أحد أئمة المعقول في عصره، له: لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار، وتحرير القواعد المنطقية في شرح الشمسية، والمحاكمات بين شرحي الإشارات، والرسالة المعمولة في التصور والتصديق، وغير ذلك.

(٥) هو علي بن محمد بن علي الجرجاني المعروف بالسيد الشريف (ـ ٨١٦هـ) صاحب الشروح والحواشي القيمة على أمهات الكتب في مختلف العلوم، منها: حاشية شرح المطالع، وحاشية شرح الشمسية، وحاشية المطول، وحاشية شرح التنقيح، وشرحُ المواقف، وشرح التذكرة النصيرية، وما إلى ذلك.

المطالع وحاشية شرح الرسالة لمنع هذه الاستحالة[١] بما حاصلُه: أن الذي اعتُبر في معنى التصديق بأحد الوجهَين ليس مفهومَ التصور؛ بل ما صدَقَ عليه هذا المفهومُ ـ وهي التصورات الثلاثة ـ صدقاً عرضياً، ولا فسادَ في اشتراط الشيء بمعروض نقيضه ولا في تقوُّمه به؛ كالصلاة المشروطة بالوضوء والبيتِ المتقوِّم بالجدار، والوضوءُ ليس بصلاة والجدارُ ليس ببيت[٢]، أَوهنُ مِن بيت العنكبوت.

فإنَّ كلامنا في هذا المقام إنما هو في تحصيل مفهوم التصديق الذي من باب القول الشارح لا في وجوده، ولا يمكن تحصيلُ مفهوم أحد القسمَين بشيء من أفراد قسيمه، وهل هذا إلا كما يُقسِّم أحدٌ «الحيوانَ» إلى الإنسان وإلى ما يتركَّبُ مفهومُه من ثلاثة أفراد من الإنسان أن يتوقَّفُ مفهومُه على تلك الثلاثة؟! ولا شكَّ في بطلان مثل هذا التقسيم؛ لأن توقُّف الشيء في الوجود على شيء آخر هو مِن أحوال وجوده لا مِن أحوال ماهيته[٣].

والمنعُ الذي ذكره بعضُهم[٤] في استحالة تقوُّم الشيء أو اشتراطِه بنقيضه ـ وإلا لزم[٥] المعاندةُ بين الجزء والكل والمشروط والشرط ـ مستنداً بوقوع العناد[٦]

---

(١) يعني: منع استحالة اشتراطِ التصديق بالتصور، وتقوُّمه به، ومجامعةِ الحكم للتصور.

(٢) ينظر ذلك في شرح المطالع وحاشيته ص ٨، ٢٣ و٢٦، وحاشية الشمسية ص ١٢.

(٣) لصاحب الرسالة بيانٌ آخر في الرد على عذر شارح المطالع، أورده في تعليقاته على شرح حكمة الإشراق ص ٤٢.

(٤) في (ز) و(م) و(ش): يفهم، وقد شطب ناسخ (ش) كلمة «بعضهم». والبعضُ هو قطب الدين؛ محمود بن مسعود بن مصلح الشيرازي الملقب بالعلامة (ـ ٧١٠هـ) من أبرز تلامذة الخواجه نصر الدين الطوسي، له تصانيف مشهورة، منها: شرح حكمة الإشراق، ودرة التاج، ونهاية الإدراك في دراية الأفلاك، وشرح القسم الثالث من المفتاح.

(٥) أي: وإن لم يستحل تقومُ الشيء واشتراطه بنقيضه لزم تحقُّق المعاندة بين الجزء والكل والمشروطِ والشرط، وهو محال. وأورد المؤلف هذه الجملة المعترضة لتكون إشارة إلى أن القطب الشيرازي مَنَع أيضاً استحالةَ المعاندة بين الجزء والكل والمشروط والشرط، وهذا نص عبارته في شرح حكمة الإشراق ص ٤١: التصورُ هو حصول صورة الشيء في العقل مع قطع النظر عن الحكم، لستُ أقول: مع التجرد عن الحكم. . . . ، فإن ذلك ينافي كونَ التصور شرط التصديق كما هو عند الأقدمين أو شطره كما عند المحدثين لامتناع تقوم الشيء واشتراطه بنقيضه ولاستحالة تحقق المعاندة بين الجزء والكل والشرط والمشروط؛ اللّهم إلا أن يمنع ويقال: لا امتناع في تحقق العناد المانع من الجمع بين الجزء والكل؛ لتحقق هذا العناد بين الواحد والكثير مع أن الواحد جزء الكثير.

(٦) في (ز) و(م): الفساد.

بين الواحد والكثير مع أن الواحد جزءُ الكثير، منفسخٌ بما ذكرنا؛ فإنَّ ذلك على تقدير صحَّته إنما هو في وجود المركَّبات غير الحقيقيَّة، لا في ماهيات الأمور النوعية؛ سيَّما البسائطِ الوجودية، ومحالٌ أن يكون جزءُ ماهية الشيء النوعيِّ معانداً له، والتصديقُ من هذا القبيل[١].

فالحقُّ أن يقال في تقسيم العلم إلى التصور والتصديق كما يُستفاد من كلام المحقِّقين: إنَّ حصول صورة الشيء في العقل الذي هو العلم: إما تصورٌ ليس بحكم، وإما تصورٌ هو بعينه حكم أو مستلزمٌ للحكم بمعنى آخر، والتصورُ الثاني يسمَّى باسم «التصديق»، والأولُ لا يسمَّى باسم غير «التصور».

وهو المرادُ من قولهم: «العلمُ إما تصور فقط، وإما تصور معه حكم»؛ فإن المحقِّقين لم يُريدوا بهذه المعيَّة أن يكون لكل من المَعَين[٢] وجودٌ غيرُ وجود صاحبه في العقل حتى يكون أحدُهما شرطاً أو جزءاً، والآخرُ مركَّباً منه أو مشروطاً به؛ كما يُتوهَّم في بادىءِ النظر من كلامهم، أو لأجل أنهم لَمَّا رأَوا[٣] أن التصديق (٣/و) لا/ يتحقَّقُ إلا إذا تحقَّقَ تصوراتٌ ثلاثة؛ فتوهَّموا أن المراد من التصور المعتبرِ في ماهيته[٤] هو تلك التصوراتُ المباينة له، بل هذه المعيَّةُ إنما هي عند التحليل الذهني بين جنسه وفصله، وهذا كما يقال: «الإنسان هو الحيوان مع الناطق»، ولم يُرَد به أن للحيوان وجوداً وللناطق وجوداً آخر وقد صارا موجودين معاً في الإنسان، إنما المرادُ بمعيَّة الحيوان والناطق أنَّ الذهن عند تحليل الإنسان وملاحظة حدِّه اعتَبَر معنيَين[٥]؛ أحدُهما مبهم، والآخرُ معيَّنٌ محصِّل له، فهما موجودان[٦] بوجود واحد، فالوجودُ واحد والمعنى اثنان.

---

(١) اختار المؤلف في تعليقاته على شرح حكمة الإشراق ص ٤١ طريقاً آخر في دفع المنع المذكور، واحتاج فيه إلى الجواب عن السَّنَد أيضاً.

(٢) في (ش): المعنيين.

(٣) العبارة مضطربة في جميع النسخ؛ في الأصل: أو لأجل أنهما أراد، وفي (ز) و(م) و(ش): أو من أنهم لما رأوا، وفي (ف): إذ لأجل أنهم رأوا، وفي (ي): فلا أجل أنهم لما رد والأولى ما أثبت.

(٤) في سائر النسخ: ماهية التصديق.

(٥) في الأصل: اعتبرهما معيَّن.

(٦) في (ف) و(ز) و(م): موجود.

كذلك قولُنا[١]: «التصديق هو التصور مع الحكم»؛ معناه التصور الذي هو بعينه الحكم، وسنزيدك إيضاحاً إن شاء اللّٰه تعالى.

فصل

[في تقرير الحق والمذاهب الأربعة]

اعلم أن الأثر الذي هو الصورةُ الحاصلة من الشيء عند العقل أو في العقل، أو حصولُ صورة الشيء[٢] فيه أو عنده ـ إذ مَآل الكلِّ عندنا واحد؛ لأن الحصول هو بعينه الوجود، والوجودُ الذهني نفسُ الصورة التي في العقل، وكلُّ ما يوجَد في مشاعر النفس ومداركها هو موجودٌ في نفس النفس؛ لأن النفس بعينها عينُ مشاعرها الإدراكية[٣] كما حقَّقنا ذلك في أسفارنا الإلٰهية[٤] ـ سواءٌ اقترَنَ به حكمٌ أو لم يقترن يُسمَّى تصوراً[٥]، وخصوصيةُ كونه حكماً ـ وهو ما يلحق الإدراكَ لحوقاً يجعله[٦] محتملاً للتصديق والتكذيب ـ تُسمَّى تصديقاً.

فالتصورُ هو حصول صورة الشيء في العقل مع قطع النظر عن اعتبار الحكم وعدمِه، لسنا نقولُ: مع التجرد[٧] عن الحكم كما قاله أكثرُ المتأخرين؛ وإلا يلزمُ المحذورُ المذكور من تقوُّم الشيء بنقيضه أو اشتراطه به على اختلاف المذهبَين[٨]، بل الحكمُ أيضاً باعتبار مطلقِ حصوله في العقل من التصورات أيضاً، وباعتبار هذا النحو الخاصِّ من الحصول تصديق.

---

(١) في (ي): قولهم.

(٢) «الشيء» ليست في (ز).

(٣) في (ز) و(ش): مشاعرها الإلٰهية، وفي (م): مشاعرنا الإلٰهية.

(٤) الأسفار ٨/ ٢٢١ و٩/ ٥٦ وما بعدهما.

(٥) في (ز) و(م) بدل «يسمى تصوراً»: تصورٌ، وحوَّله إليه ناسخ (ش).

(٦) «يجعله» ساقط من (ف).

(٧) في (ز) و(م) و(ش): مع اعتبار التجرد عن الحكم، وفي حاشية (م): يعني أن المراد عدم الاعتبار لا اعتبار العدم، والفرق بيِّن؛ فافهم، محمد حسن عفي عنه.

(٨) الذي يوافق مسلكَ المؤلف هو جواز تقيد التصور بالتجرد عن الحكم؛ لِما نبَّه عليه في ص ٥٤ من أن قسيم الشيء أو أفراده لا تعتبر في مفهومه وقوله الشارح له شرطاً أو شطراً، وسيصرح أيضاً في ص ٨٢ بعدم الفرق بين أن يقيد التصور بعدم الحكم أو بالإطلاق عن الحكم وعدمه، إذن فما يقوله ههنا من أن التصور لا يقيد بعدم الحكم إنما يكون جرياً على المشهور بين المحققين، ينظر شرح حكمة الإشراق ص ٤١، وشرح التلويحات الورقة ٢و٣.

وبالجملة فاعلم[١] أنَّ ههنا أموراً ثلاثةً:

أحدها: نفسُ الحكم؛ أي الإيقاع أو[٢] الانتزاع، وهو فعلٌ نفساني ليس من قبيل العلم الحصولي والصورِ الذهنية.

وثانَيها: تصورُ هذا الحكم، وهو أيضاً من قبيل العلم الحصولي الصوري؛ لكنَّه ليس بتصديق؛ بل من أفراد مقابلِ التصديق وإن كان مَعلومُه[٣] تصديقاً، ولا استحالةَ في كون شيء واحد علماً و[٤]معلوماً باعتبارَين.

وثالثها: التصورُ الذي لا ينفكُّ عن الحكم؛ بل يستلزمُه، وهذا هو التصديقُ المقابلُ للتصور القسيمُ له، من حيث هو[٥] تصورٌ لا بشرط أن يكون حكماً أو معه حكم. وهو[٦] ـ لأنه نفسُ الحكم باعتبارٍ وملزومٌ له[٧] باعتبار ـ يكون مستفاداً من الحجَّة؛ إذا كان كسبيّاً، لا من القول الشارح؛ وإن كان باعتبار كونه تصوراً مستفاداً منه[٨].

هذا هو الحقُّ الصريح[٩] الذي لا يأتيه الباطلُ [من][١٠] بين يديه ولا من خلفه، وهذا مما يُدفَع[١١] به جميعُ الإشكالات الواردة في هذا المقام، ويُمكن تطبيقُه على مذهب الحكماء، وتأويلُ مذهب المتأخرين إليه في التصديق؛ كمذهب الإمام، ومذهبِ مَن يجعل التصديقَ هو التصورَ/ المعروضَ للحكم أو المجامِعَ له كصاحب المطالع[١٢]، إن لم يوجَد في كلامهم ما يدلُّ على عدم فهمهم لِما حقَّقناه.

(ظ/)

---

(١) «فاعلم» ليس في (ز) و(م)، ومكانه بياض في (ف).
(٢) في (ف) و(ز) و(م): و.
(٣) أي معلوم التصور في قوله «تصور هذا الحكم»، وهو نفس الحكم المذكور فيه.
(٤) في (ي): أو.
(٥) راجع إلى التصور في قوله «المقابل للتصور»، وقد عرفت أن لا حاجة إلى هذه الحيثية بناء على مسلك المؤلف: إذ يجوز أن يعتبر من حيث هو تصور بشرط ألا يكون حكماً أو معه حكم.
(٦) أي التصور الذي لا ينفك عن الحكم.
(٧) في (ف): لها.
(٨) ذكر المؤلف هذه الأمور الثلاثة بعينها في تعليقاته على شرح حكمة الإشراق أيضاً ص ٤١.
(٩) في (ز) و(م): الحكم الصريح، وكذا في (ش) من نسخة، وفي (ش): هو الحق باعتبار العقل الصريح.
(١٠) ساقطة من الأصل.
(١١) في (ف): يرفع.
(١٢) هو سراج الدين؛ محمود بن أبي بكر الأرموي (ـ ٦٨٢هـ) من علماء المنطق والحكمة، له مطالع

فإنهم فسَّروا التصديق بأمور:

أحدها: بأنه عبارةٌ عن الحكم، ونُسب هذا إلى الحكماء. ولعل مرادهم به التصورُ المستتبع للإذعان؛ والإذعانُ والحكمُ والإقرار هو من فعل النفس[١]، وسمُّوا[٢] المستلزِم [للحكم][٣] باسمه تسميةً للشيء باسم لازمه[٤].

وثانيها: أنه عبارةٌ عن مجموع تصور المحكوم عليه والمحكوم به والحكم، وهو مذهبُ الرازي. ولعل غرضه هو أنَّ وجود هذا القسم إنما يتحقَّق في ضمن هذه التصورات، لا أنَّ[٥] ماهية التصديق بحسب معناه متقوِّمةٌ بها.

وثالثها: أنه عبارةٌ عن تصور معه حكم، وهو مذهبُ صاحب المطالع وغيره. ولعل مرادهم من التصور هو المعنى الجنسي، وكونُه معروضاً للحكم أنه كذلك[٦] في ظرف التحليل لا في الوجود، ويكون المرادُ من العروض ما يكون[٧] بحسب الماهية لا بحسب التحقُّق؛ كما يقال: «الفصلُ من عوارض الجنس» ويراد به عارضُ الماهية لا عارضُ الوجود، ألا ترى أن الوجود من عوارض الماهية الموجودة بذلك الوجود؟ وكذا الناطقُ[٨] عارضٌ لماهية الحيوان لا لوجوده، وهذا النحوُ من العروض لا ينافي العينيَّةَ[٩] في الوجود.

ولا يردُ عليه أيضاً أنه منقوضٌ بستَّة أشياء ليس شيءٌ منها التصديقَ؛ وهو

الأنوار، وبيان بالحق، وغيرهما.

(١) في(ز): هو فعل أفعال النفس، وفي (م): هو فعل من فعل النفس، وفي (ش): هو من أفعال النفس.

(٢) في (ي): وهو، وهو تحريف.

(٣) ساقط من الأصل.

(٤) هذا التوجيه لمذهب الحكماء هو الذي جَزَم به القطب الشيرازي في درة التاج ص ٢٩٦، وأشار إليه في شرح حكمة الإشراق أيضاً ص ٤٢، والأنسب بمسلك المؤلف أن يوجِّه هذا المذهب بأن مرادهم بكون التصديق نفس الحكم هو أنه بحسب الوجود كذلك لا في الذهن وعند التحليل، وقد أشار إلى هذا نفسُه في غير موضع، تنظر ص ٥٦ و٥٨ و٦٠ ملاحَظة مع ما في ص ٥٣.

(٥) في (ي) و(ز) و(م): لأن، وهو خطأ.

(٦) «أنه كذلك» ساقط من (ي).

(٧) «ما يكون» ساقط من (ف).

(٨) «الناطق» ساقطة من (ش).

(٩) في (ش): العلية، وهو تحريف.

اعتبارُ كلٍّ من تصور المحكوم عليه وتصور المحكوم [به][(١)] وتصور النسبة مع الحكم، وكذا اعتبارُ كلٍّ اثنَين من هذه [الثلاثة][(٢)] مع الحكم، وذلك لِما علمتَ[(٣)]؛ من اعتبار الوحدة الطبيعيَّة في هذا التقسيم[(٤)] وغيرِه من التقسيمات إلى الأمور الحقيقيَّة التي ليس[(٥)] حصولُها بمجرد الاعتبار، فاعتبارُ كلٍّ من هذه الأمور مع الحكم لا يوجب أن يحصل منها فردٌ حقيقيٌّ لماهية العلم.

ورابعُها: أنه عبارةٌ عن إقرار النفس بمعنى القضية والإذعانِ به[(٦)]، وهو أن المعنى الذي حَضَر في الذهن مطابِقٌ لِما عليه[(٧)] الأمرُ في نفس الوجود؛ سواءٌ طابَقَ أو لا؛ لأن اعتقاد المطابَقة لِما في نفس الأمر[(٨)] لا يوجب أن يكون الشيء المعتقَد مطابِقاً لما فيها، ولذلك اشتركَت الصِّناعاتُ الخمس كلُّها في معنى التصديق؛ بل الحكم[(٩)].

فصل[(١٠)]

[في تأييد الحق بعبارات القوم]

إن الذي حقَّقناه في معنى التصور والتصديق موافقٌ لعبارات القوم، ومطابقٌ

---

(١) ساقط من الأصل.

(٢) ليست في الأصل، وأثبتها من سائر النسخ، والإيراد قد ذكره أبو الثناء الأصفهاني في شرحه على المطالع الورقة ٣، وأجاب عنه بأن لحاظ عروض الحكم للتصور ولحوقه به يمنع من صدق التعريف على جميع الأشياء الستة ونقضِه بها، ونَقَله الشريف الجرجاني مع نفس الجواب في حاشية شرح المطالع ص ٨، وببيان آخر في حاشية شرح الشمسية ص ٩، ١٠.

(٣) في (ز) و(م) ز(ش): قُلت. وجواب المؤلف مبني على توجيهه المذكور لأصل المذهب الثالث وتفسيرِه الخاص لمعنى المعروضية.

(٤) في (ش): المقسم.

(٥) في جميع النسخ: ليست.

(٦) من هنا إلى قوله «مطابقاً» ساقط من (م)، وإلى قوله «لما فيها» مضطرب في (ز)؛ هكذا: الإذعان لما فيها المعنى الذي حضر في الذهن مطابق لا عليه الأمر لا يوجب أن يكون المعتقد مطابقاً لما فيها.

(٧) في (ف): مطابقاً عليه.

(٨) «في نفس الوجود. . . نفس الأمر» مشطوب في (ش).

(٩) هذا التفسير الرابع هو مذهب القطب الرازي، ينظر في الرسالة المعمولة ص ٩٧ وما بعدها.

(١٠) بدل «فصل» في المطبوعة: واعلم، ومكانه بياض في (ف) و(ي).

لما ذكره الشيخُ الرئيس[١] وغيرُه في كتبهم.

قال الشيخ السُّهروردي[٢] في منطق كتابه المسمَّى بالمُطارحات: وأما تقسيمُ العلم إلى تصور وتصديق فيُسامَح فيه في أوائل الكتب؛ لأنه ليس موضعاً يحتملُ التدقيق، وأحوطُ التقييدات[٣] ما ذكره الشيخ أبو علي في بعض المواضع؛ «إن العلم إما تصور فحسب[٤]، وإما تصور معه تصديق»، واشتركَ كلاهما في التصور، وزادَ أحدُهما بالتصديق وهو الحكم.

وكلُّ لفظ[٥] يقعُ بمعنى واحدٍ على شيئَين ينفردُ أحدُهما بأمرٍ؛ لا يكون واقعاً باعتبار الانفراد[٦] على الشيء؛ بل يكون واقعاً/ باعتبار ما به الاتِّحاد[٧]، ولمَّا ذكر (٤/ب) في [٨]التقسيم أن العلم إما كذا وإما كذا؛ لم يقسِّم إلا[٩] بعد أن أَخَذ بمعنى واحد؛ إذ اللفظُ المشترك لا يقسَّم على ما سبق، فكأنه أخذ العلمَ في الموضع بإزاء مجرد التصور، وقسَّم التصورَ إلى ساذج ومقرونٍ بالتصديق.

ثم التصديقُ والحكمُ فعل[١٠]، وهو إيقاع النسبة أو قطعها، وإدراكُ فعل مَّا ليس نفسَ ذلك الفعل؛ أي ليس ذلك الإدراكُ نفسَ ذلك الفعل[١١] الذي هو الحكم[١٢]، فرجَعَ العلمُ المذكور إلى التصور.

---

(١) هو أبو علي؛ الحسين بن عبدالله بن سينا، الملقَّب بالشيخ الرئيس (ـ ٤٢٨هـ) الفيلسوف الطبيب الذي خلف عدداً كبيراً من المؤلفات في مختلف الفنون، كالقانون والشفاء والإشارات والموجز الكبير وغير ذلك.

(٢) شهاب الدين؛ أبو الفتوح؛ يحيى بن حَبَش السُّهرَوَردي (ـ ٥٨٧هـ) حكيم فلسفي يُعرف بشيخ الإشراق، قتل في السنة المذكورة بحبل، له: حكمة الإشراق، والتلويحات، واللمحات، والمَشارع والمُطارحات، وهياكل النور، وغير ذلك.

(٣) في المطارحات: أحوط التقسيمات.

(٤) في (ز) و(م): بَحت.

(٥) في المطارحات: وهو كل لفظ.

(٦) في المطارحات: ما به الانفراد.

(٧) «على الشيء... الاتحاد» ساقط من المطارحات.

(٨) «في» ساقطة من المطارحات.

(٩) في (ز): لم يقسم بقسم إلا، وفي (م) و(ش): لم يقسم إلا بقسم إلا، وفي المطارحات: ثم يقسم، وفي حاشيته من نسخة: لم يعمَّ إلا.

(١٠) في المطارحات: ثم التصديق حكم، والحكم فعل.

(١١) «أي ليس.... ذلك الفعل» ليس في المطارحات.

(١٢) في المطارحات: فتعقلُنا للفعل الذي هو الحكم تصورٌ لذلك الفعل أي الحكم.

ثم التصورُ قد يكون تصورَ أمور خارجية، وقد يكون تصورَ أحكام نفسانيةٍ هي التصديقات، فمرجعُ علومنا كلِّها إلى التصورات، وإن كان بعضُ المواضع[١] تصوراتٍ[٢] لأحكام[٣] [و][٤] تصديقاتٍ هي أفعالٌ نفسانية و[٥] إيقاعٌ أو قطع، انتهى كلام صاحب المطارحات[٦].

فقد عُلم منه[٧] أن التصديق قسمٌ من التصور المطلق[٨]، وأن الحكم فعلٌ من أفعال النفس، غيرُ داخل تحت العلم التصوري الانفعالي وإن كان علماً[٩] فعلياً؛ لأن أفعال المَبادي الإدراكيَّة وجودُها عينُ الظهور[١٠] والانكشاف.

والفعلُ ههنا ليس مما يندرجُ تحت مقولةٍ من المقولات التسع التي تُقابِل مقولةَ الانفعال؛ لأنهما أمران نِسبيَّان تدريجيَّان[١١]: أحدهما التأثيرُ التدريجي، والآخر التأثُّر التدريجي، وكلٌّ[١٢] من التصور والتصديق ضربٌ من الوجود كما مرّ، والوجودُ خارجٌ [عن][١٣] جميع المقولات العشر؛ لأنها أجناسٌ عالية للماهيات التي لها جنسٌ وفصل، والوجودُ لا جنسَ له ولا فصل ولاحدَّ ولا رسم، لكنَّ مفهوم التصور والتصديق من جملة المعلومات[١٤] التي هي أمورٌ كليَّة، لا[١٥] مِن جملة العلوم التي هي من أنحاء الوجودات[١٦]، ولهذا يقبل كلُّ منهما الحدَّ

---

(١) في المطارحات: وإن كانت في بعض المواضع.
(٢) «تصورات» ساقطة من (ف).
(٣) في الأصل و(ش) والمطارحات: الأحكام، وما أثبت من سائر النسخ ونسخة كتبت فوق كلمة الأحكام في المطارحات.
(٤) ساقطة من جميع النسخ، وأثبتها من المطبوعة.
(٥) في جميع النسخ: أو، وأثبت ما في المطارحات.
(٦) المشارع والمطارحات الورقة ٥٤.
(٧) «منه» ساقط من (ف).
(٨) «المطلق» ساقطة من (ز) و(م).
(٩) في (ي): علمياً.
(١٠) في (ز) و(م): الحضور.
(١١) في (ش): مدركان.
(١٢) لا يظهر وجه لارتباط قوله هذا بما قبله؛ إذ كان كلامه في تفسير الحكم لا التصور والتصديق.
(١٣) ساقطة من الأصل و(ف) و(ي) و(م)، وأثبتها من (ز) و(ش).
(١٤) في (ز) و(م) و(ش): المفهومات، وفي (ي): المعلومات المفهومات.
(١٥) في (ش): أو، وهو خطأ.
(١٦) في (ش): الموجودات، وهو تحريف.

والرسم، فتثبَّت ولا تكن من الخابطين[١].

وقال ابن كمونة[٢] شارحُ التلويحات في تفسير الكلام المذكور[٣]: حصولُ صورة الشيء في العقل إما أن يقترن به حكمٌ أو لا يقترن، وذلك الحصولُ على التقديرَين يُسمَّى[٤] تصوراً، وذلك الحكمُ باعتبار حصوله في العقل هو من قبيل التصورات أيضاً، وخصوصيةُ[٥] كونه حكماً تسمَّى تصديقاً.

فالتصور هو حصول صورة الشيء في العقل غيرَ مقيَّد باقتران الحكم و[٦] لا اقترانه؛ إذ لو قيِّد بعدم اقتران الحكم كما اعتبر ذلك جماعةٌ من المتأخرين حيث قالوا: «إن الأمر الحاصل في العقل إن لم يكن معه حكمٌ فهو التصور، وإن كان معه حكمٌ فهو التصديق» لَمَا تأتَّى[٧] اشتراطُ التصديق بالتصور على قول من يجعل التصديقَ مجردَ الحكم؛ وهو المصطلح عليه في كتاب التلويحات اقتداءً بالحكماء المتقدمين، ولا أن يُجعل[٨] جزءاً من التصديق على قول من يجعله مجموعَ تصورات المحكوم عليه وبه والحكم؛ وهو مصطلحُ الإمام في ذلك. لكنَّ الجميع اتَّفقوا على أن التصديق يستدعي التصورَ من غير عكس.

ولو قيِّد بمقارَنة الحكم لاستدعى[٩] التصورُ التصديقَ/ كما كان[١٠] التصديقُ (٤/ب)

---

(١) في سائر النسخ: الخالطين.

(٢) عز الدولة؛ سعد بن منصور، المعروف بابن كَمُّونة (ـ ٦٨٣هـ) كيميائي، عارف بالمنطق والحكمة أيضاً، من تأليفاته: شرح التلويحات، وتذكرة في الكيمياء، وتنقيح الأبحاث في البحث عن الملل الثلاث.

(٣) هذه عبارة القطب الرازي في الرسالة المعمولة ص ١١٦، وقد أراد هو بالكلام المذكور ما نقله قبلها من كلام التلويحات، وهو: «العلم إما تصور وهو حصول صورة الشيء في العقل وإما تصديق وهو الحكم على تصورات إما بنفي أو إثبات»، ولكن المؤلف لم يذكر شيئاً من التلويحات كما ترى، فلعله يقصد الكلام المذكور عن المطارحات.

(٤) في (ف): يُعنى.

(٥) في شرح التلويحات: لخصوصية.

(٦) في شرح التلويحات: أو.

(٧) في (ش): لا ينافي، وهو تحريف.

(٨) في (ش) وإلا يجعل، وفي شرح التلويحات: إو أن يجعل.

(٩) في (ف): لا استدعى، وفي (م) و(ش): لا يستدعي، وفي (ز): يستدعي.

(١٠) في الأصل: كما أن.

مستدعياً له[١]، وذلك مما اتَّفقوا على القول بخلافه، انتهى[٢].

فظَهر من كلامه أن التصديق أيضاً قسمٌ من التصور وإن كان قسيماً له باعتبار آخر؛ فقد جُمع فيه النوعيةُ والتقابل[٣] باعتبارَين من غير محذور، وهذا كما أن ماهية مَّا كالحيوان مثلاً قد تُؤخَذ[٤] لا بشرط شيء، وقد تُؤخذ[٥] بشرط شيء، وهذا الثاني قسمٌ للأول باعتبار، وقسيمٌ له باعتبار آخر.

وظَهَرَ أيضاً من كلامه أن الحكم خارجٌ عن التصديق، والتصديقُ أمر بسيط غيرُ مركَّبٍ من تصور وحكم كما هو مذهب الحكماء، لكن قد يطلق الحكمُ ويراد به نفسُ التصديق المستتبع[٦] للحكم تجوُّزاً كما مرّ.

قال بعضُهم[٧] في الفرق بين التصديق والحكم: إن التصديق[٨] أمرٌ انفعالي؛ لأنه قسم من العلم التجدُّدي، وهو حاصلٌ بانفعال النفس، والحكمُ إيقاع النسبة الإيجابية أو السلبية، وهو فعل؛ لأن الإيقاع فعلُ المدرِك، فلا يصدقُ أحدُهما على الآخر، فإطلاقُ التصديق على [الحكم] مجاز[٩].

وتحقيقُه أن الإدراك لمَّا كان عبارةً عن حضور المدرَك عند المدرِك، فالحضورُ الذي يحضر معه أن النسبة الإيجابية واقعة أو ليست بواقعة هو التصديق، والحاضرُ منه عنده هو المصدَّق به، وإيقاعُ النسبة وسلبُها هو الحكم، والحضورُ الذي لا يحضر منه عنده[١٠] هذا الذي ذكرنا ـ وإن حضَرَ غيرُه وإن كان مفهومَ الوقوع واللاوقوع أو غيرَهما ـ فهو التصور، والحاضرُ هو المتصوَّر، فالتصديق لا يخلو عن الحكم لا أنه[١١] هو هو.

---

(١) زاد هنا في شرح التلويحات: فكان العكسُ واجباً في استدعاء أحدهما الآخرَ من حيث هو هو.
(٢) شرح التلويحات الورقة ص٢و٣.
(٣) في الأصل و(ف) و(ي) و(م) و(ش): التقابل فيه، بزيادة «فيه»، وأسقطته كما في (ز).
(٤) في (ز) و(م) و(ش): يوجد.
(٥) نفس المصدر السابق.
(٦) في (ش): الممتنع، وهو تحريف.
(٧) هو قطب الدين الشيرازي في شرح حكمة الإشراق ص ٤٢، والمؤلف ينقل عبارته بتصرف.
(٨) «المستتبع... إن التصديق» ساقط من (ز) و(م).
(٩) في الأصل: على المجاز.
(١٠) «هو المصدق به... لا يحضر منه عنده» ساقط من (ش).
(١١) في (ز) و(م) و(ش): وأنه، وهو خطأ.

ويدلُّ على تغايرهما قولُ جميع[١] المتأخرين: «إن الإدراك إن كان مع الحكم يسمَّى تصديقاً»، لأنَّ ما مع الشيء غيرُه، وكذا قولُ الخواجة[٢] في شرح الإشارات وهو «إن المتصوَّر هو الحاضر في الذهن مجرداً عن الحكم، والمصدَّق به هو[٣] الحاضر فيه مقارناً له» يدلُّ عليه أيضاً؛ لأن المقارِن[٤] للشيء غير ذلك الشيء، لكن لِتلازم التصديق والحكم أُطلق أحدُهما على الآخر مجازاً كما في «جرى الميزاب».

أقول: وهذا القولُ من المحقِّق[٥] في ظاهر الأمر ينافي قولَه في شرح الإشارات أيضاً: إن الحكم هو التصديق، وما عَرَض له الحكمُ هو المصدَّق [به][٦].

ويمكن دفعُ المنافاة بينهما بأنه أراد بالحكم ههنا نفسَ التصديق[٧]، وأراد هناك به نفسَ الإيقاع والانتزاع[٨]، فأُطلِق كلٌّ[٩] منهما على الآخر في الموضعَين[١٠] تسميةً لأحد المتلازمَين باسم الآخر مجازاً كما مرَّ، فلا منافاة.

---

(١) في (ف): تفارقهما جميع، وفي المطبوعة: تفارقهما تصريح.

(٢) هو نصير الدين؛ محمد بن محمد بن الحسن الطوسي (ـ ٦٧٢هـ) من أشهر أئمة الفلسفة والرياضيات والفلك، صنف كتباً ورسائل في فنون شتى، منها: شرح الإشارات، وأساس الاقتباس، وتعديل المعيار في نقد تنزيل الأفكار، وتجريد الاعتقاد، وتلخيص المحصل، والتذكرة النصيرية.

(٣) في جميع النسخ: «المتصور وهو» و«المصدق به وهو» بزيادة الواو في الموضعين، والتصويب من شرح الإشارات ١/ ١٢، وشرح حكمة الإشراق.

(٤) في جميع النسخ: يدل على أن المقارن، وهو فاسد، وما أثبت من شرح حكمة الإشراق.

(٥) يريد القولَ الذي نقله القطب الشيرازي عن المحقق الطوسي في شرح الإشارات.

(٦) ليس في جميع النسخ، وأثبته من الرسالة المعمولة ص ١٢٢. ووجودُ المنافاة بين قولي الطوسي مبني على أن يراد بالتصديق الذي تضمَّنَه «المصدق به» في قوله الأول معناه المجازي الذي هو الحكم، فالمصدق به هناك هو ما يتعلق به الحكم، وظاهرٌ أن هذا المتعلَّق هو الإدراك المقارن للحكم، إذن يكون المراد بذلك المصدَّق به نفسَ التصديق بمعناه الحقيقي، وبهذا تتضح المنافاة بين القولين.

(٧) يعني: أراد بالحكم في قوله «إن الحكم هو التصديق» نفس الإدراك المقارن للحكم.

(٨) يعني: أراد بالحكم الذي يفيده الضمير في قوله «المصدق به هو الحاضر في الذهن مقارناً له» نفسَ معناه الحقيقي الذي هو الإيقاع والانتزاع.

(٩) في (ز): فأطلَق كلاً.

(١٠) ففي الموضع الثاني أطلق الحكم على التصديق صريحاً، وفي الموضع الأول أطلق التصديق على

وقال أيضاً فيه[١]: هكذا يجب[٢] أن يتصوَّر حقيقةُ التصور والتصديق ليندفع الإشكالاتُ الواردة؛ كما يقال: لو كان التصديقُ هو الإدراك المقارن للحكم كان الحكمُ خارجاً عن التصديق، لكنه نفسُه أو جزؤه.

أقول: ومعلومٌ أن غرضه من الحكم الذي حَكَم[٣] بأنه نفسُ/ التصديق أو جزؤه ليس ما هو فعلُ النفس؛ بل ما هو قسمٌ من العلم الحصولي الانفعالي[٤]. (٦/و)

ثم قال: وأيضاً كان التصديقُ كسبياً إذا كانت تصوراتُه كسبية؛ ضرورةَ أنه إذا توقَّف الإدراكُ المطلق على الفكر يتوقَّف عليه الإدراكُ المقترن به، لتوقُّفه على جزئه.

أقول: قد علمتَ[٥] حلَّ هذا الإشكال؛ وهو أن هذا الإدراك المقارِن من حيث أنه أمرٌ يلزمه[٦] الحكم قد يكون محتاجاً إلى الكسب، وإن لم يكن من جهة كونه أموراً تصورية[٧] مفتقراً إلى كسب.

ثم قال: وأيضاً كان كلُّ تصديق ثلاثةَ تصديقات، لحصول ثلاثة إدراكات[٨] مقترنةٍ به[٩].

أقول: هذا مندفعٌ بما أشرنا، مِن أنَّ التصديق هو الإدراكُ المقترن بالحكم[١٠] على وجه الاستلزام والاستتباع، وليس شيءٌ من التصورات الثلاثة ولا

الحكم ضمناً؛ أعني في تعبيره بـ «المصدق به».

(١) أي: قال البعض أيضاً في الفرق بين التصديق والحكم، ينظر شرح حكمة الإشراق ص ٤٢.

(٢) في جميع النسخ: ويجب، وما أثبت من شرح حكمة الإشراق.

(٣) في الأصل: بما حكم، وكتب الناسخ تحت «بما»: نسخة.

(٤) ما ذكره المؤلف في هذه الفقرة سهو منه؛ لوضوح أن قول القطب الشيرازي «لكنه نفسه أو جزؤه» تتمة لما بيَّنه من الإشكال، والضمير في «لكنه» راجع إلى نفس الحكم الذي اعتقده شرطاً للتصديق خارجاً عنه، فليس غرضه من هذا الحكم سوى معناه الحقيقي الذي هو الإيقاع والانتزاع، ولذا سنراه يجيب عنه بأن الحكم لازم الإدراك المقترن بالحكم لا نفسه ولا جزؤه.

(٥) في (ي): قد علمت أنه حلَّ.

(٦) في (ي): أنه هو يلزمه، وفي (ش): «أنه يلزمه» مشطوباً، وفي (ز) و(م) و(ش) فوق المشطوب: أنه أمر يلزمُ.

(٧) في (ز) و(م): أمراً تصورته، وكذا في (ش) من نسخة.

(٨) في جميع النسخ وشرح حكمة الإشراق: «ثلاثة إدراكات»، والصواب ما أثبت.

(٩) في شرح حكمة الإشراق: بالحكم.

(١٠) في جميع النسخ: للحكم، والصواب ما أثبت.

الثلاثةُ الحاصلة من الثُّنائيات كذلك، ومِن[١] أنَّ المراد من هذه المعية أو الاقتران أو المعروضية ما يكونُ في ظرف التحليل الذهني بين المعنى الجنسي والمعنى الفصلي.

ثم قال: وأيضاً جازَ اقتناصُ التصديق من القول الشارح، مع أنه لا يُقتنص إلا بالحجَّة.

أقول: وجهُ دفعه أن هذا الإدراك[٢] مِن حيث كونه على وجهٍ يستلزم الاقترانَ بالحكم ومِن جهة كونه إدراكاً محتملاً للتصديق والتكذيب لا يُقتنص ولا يستفادُ إلا بالحجَّة، ومِن حيث كونه إدراكاً مطلقاً فيجوز اكتسابُه بالقول الشارح لا بالحجَّة.

ثم قال مُشيراً إلى حلِّ هذه الإشكالات: وإنما يندفعُ الأوَّلُ لما عرفتَ من أن الحكم لازمُ الإدراك المقترن بالحكم، لا نفسُه ولا جزؤه.

وإنما يندفعُ الثاني بأن التصديق الكسبي هو الذي يفتقرُ إلى الاكتساب في إيقاع النسبة وسلبها، وأما تصوراتُه إذا كانت مكتسبةً فلم يفتقر إليه من تلك الجهة؛ بل من جهة أنَّ التصور لازم[٣].

[وإنما يندفع الثالثُ بأن التصديق حضورٌ يحضرُ منه أن النسبة واقعة أو غيرُ واقعة، وليس حضورُ كلِّ واحد من الإدراكات الثلاثة كذلك[٤]].

وإنما يندفع الرابعُ[٥] بأن التصديق الذي لا يُقتنص [إلا][٦] بالحجَّة هو التصديق بمعنى الحكم؛ أعني إيقاعَ النسبة أو سلبَها، وأما الذي بمعنى الحضور[٧] الموصوف فلا يقتنصُ إلا بالقول الشارح.

---

(١) في (ز) و(م) و(ش): بيِّن.

(٢) في (ش): هذه الإدراكات، وهو خطأ.

(٣) العبارة من «وأما....» جاءت هكذا في شرح حكمة الإشراق: وما تصوراتُه مكتسبةٌ لم يفتقر؟ إليه من تلك الجهة؛ بل من جهة التصور اللازم له.

(٤) هذه الفقرة ساقطة من جميع النسخ، وأثبتها من شرح حكمة الإشراق.

(٥) فوقها في المطبوعة: الثالث، نسخة.

(٦) ساقطة من جميع النسخ: وأثبتها من شرح حكمة الإشراق.

(٧) في (ش): التصور.

فصل[١]

[في جواز تقسيمي العلم]

لا أظنُّك[٢] بعدما سردنا[٣] عليك من الكلام الموضِح للمرام أن تكون في ريبٍ مما أوضحنا لك سبيلَه وبيَّنا دليلَه؛ مِن أنَّ العلم بجميع أقسامه يكون تصوراً، ويمتاز بعضُ أفراده عن بعض بأمرٍ يصيرُ به تصديقاً. والتصديقُ أيضاً باعتبار أنه حصولٌ في الذهن تصورٌ[٤]، وباعتبار أن له [حصولا][٥] في الذهن متصوَّر[٦]، وباعتبار أنه حصولُ شيء لشيء مطابِقاً لما في الواقع تصديق.

فعلى هذا جازَ أن يقسَّم العلمُ بأنه إما تصور ساذج وإما تصور معه تصديق؛ كما في الإشارات.

وجازَ أن يقسَّم بأن العلم إما تصور وإما تصديق[٧]؛ كما في الموجَز الكبير، فبعضُ العلوم يكون تصوراً/ (٥/ظ)؛ وهو ما يحصل في الذهن، مفرداً كان أو مركَّباً، تقييديّاً أو غيرَه، وبعضُها يكون تصديقاً؛ وهو الاعتراف بحصول شيء لشيء، وإن كان الاعترافُ من جهة كونه حصولاً في الذهن تصوراً أيضاً.

فلا محذورَ في شيء من التقسيمَين[٨].

فالذي يدلُّ أيضاً على صحَّة ما فهمناه من التصور والتصديق ما قاله الشيخُ في منطق الإشارات: الشيء قد يُعلم تصوراً ساذجاً؛ مثل علمنا بمعنى اسم المثلث، وقد يُعلم تصوراً معه تصديق؛ مثل علمنا بأن كلَّ مثلثٍ فإن زواياه مساويةٌ لقائمتَين[٩].

---

(١) في (ز) و(م) و(ش) بدل «فصل»: أقول، ومكانها بياض في (ف) و(ي).
(٢) فوقها في (ش) من نسخة: لا نظنك، وفي (ز): لا تظنك، وفي (م): لا يظنك.
(٣) في الأصل و(ف) و(م): ترددنا، وفي (ش): أوردنا، وما أثبت من (ي) و(ز) ونسخة كتبت في (ش).
(٤) «تصور» ساقطة من (ف)، وفي (ز) و(م): تصورا، وهو خطأ.
(٥) ساقطة من الأصل، وفي (ف) و(ي) و(م) و(ش): حصول، وهو خطأ، وما أثبت من (ز).
(٦) في (ي): تصور.
(٧) «كما في الإشارات... وإما تصديق» ساقط من (م)، وأثبتَه ناسخ (ف) بهامشها.
(٨) في (ف) و(ز) و(م) و(ش): القسمين، وهو تحريف.
(٩) ينظر الإشارات بشرح الطوسي ١/ ٢٣.

وقال أيضاً في كتاب الموجَز الكبير؛ في الفصل الأول من المَقالة الثالثة في البُرهان[١]: العلمُ يحصل بوجهين:

أحدهما تصديق.

والآخر تصور[٢].

والتصورُ أن يحدُث مثلاً معنى اللفظ في النفس، وهو غيرُ أن يجتمعَ في النفس منه معنى قضية تقبلُها[٣] النفس، بل [إن][٤] يجتمع[٥] في النفس منه معنى قضية لم تخلُ مِن أن تكون مشكوكاً فيها[٦] أو مُقَرّاً أو منكَراً[٧] و[٨] في الوجوه الثلاثة يكون[٩] التصورُ قد حَدَث، وهو وجودُ المعنى في النفس، أما الشكُّ والإنكار فلا تصديقَ به معه[١٠].

وأما الإقرارُ ـ وهو التصديق ـ فهو معنى غيرُ أن يحصل في النفس معنى القضية؛ بل شيءٌ آخر يقترنُ به، وهو صورةُ الإذعان له، وهو أنَّ المعنى الحاصل[١١] في النفس مطابقٌ لِما عليه الأمرُ في نفس الوجود، فلا يكون معنى القضيةِ المقبولة[١٢] من جهة ما تُصوِّرت في النفس معنى قضيةٍ مقبولة[١٣]؛ بل ذلك حادثٌ آخر في النفس.

---

(١) تنظر عبارة الموجز الكبير في درة التاج ص ٢٩٤، والرسالة المعمولة ص ٩٨.
(٢) في درة التاج: أحدهما تصور والآخر تصديق.
(٣) في الأصل و(ف) و(ز) و(م) و(ش): تعقلها، وفي (ي): تعلقها، وما أثبت من درة التاج والرسالة المعمولة.
(٤) ساقطة من جميع النسخ: وأثبتها من درة التاج والرسالة المعمولة.
(٥) في درة التاج: اجتمع.
(٦) «فيها» ساقط من (ز) و(م) و(ش).
(٧) في درة التاج: لم يخل إما أن يكون شاكًا فيها أو مقِرًا بها أو منكِراً إياها.
(٨) في جميع النسخ: إذ، وأثبت ما في المطبوعة ودرة التاج والرسالة المعمولة.
(٩) في الأصل و(ف): قد يكون، والصواب إسقاط «قد» كما في سائر النسخ.
(١٠) في (ز) و(م) و(ش): فلا يصدق به معه، وفي درة التاج: فلا تصديق معه.
(١١) «في النفس... الحاصل» ساقط من (ز) و(م)، ومشطوب في (ش)، وأثبَتَه ناسخُ (ف) بهامش (م).
(١٢) في الأصل و(ف) و(ي) و(ش): المعقولة، وفي (ز) و(م): المقولة، وفي درة التاج: القولية، والصواب ما أثبت من الرسالة المعمولة.
(١٣) في جميع النسخ: معقولة، وأثبت ما في درة التاج والرسالة المعمولة.

[وقال أيضاً في الشفاء][1]؛ في الفصل الثالث من المَقالة الأولى من الفنِّ الأول من الجُملة الأولى في مدخل المنطق: وكما أنَّ الشيء يُعلم من وجهَين[2]:

(أحدُهما أن يُتصوَّر فقط، حتى إذا كان له اسمٌ فنُطق به تمثَّل معناه في النفس وإن لم يكن هناك صدقٌ أو كذب، كما قيل: «إنسان»، أو قيل: «افعل كذا»، فإنك إذا وقفتَ على معنى ما تخاطَب به من ذلك كنتَ تصورتَه.

والثاني أن يكون مع التصور تصديقٌ، فيكون إذا قيل لك مثلاً: «إن كلَّ بياض عرضٌ» لم يحصل لك من هذا تصورُ معنى هذا القول [فقط][3]؛ بل صدَّقتَ أنه كذلك، وأما إذا شككتَ أنه كذا أو ليس بكذا فقط تصورتَ ما يقالُ لك، فإنك[4] لا تشك فيما لا تتصوره ولا تفهمه، ولكنك لم تصدِّق به بعدُ، فكلُّ تصديق يكون معه تصورٌ ولا ينعكس. فالتصورُ في مثل هذا المعنى يفيدُك أن يحدث في الذهن صورةُ هذا التأليف وما يؤلَّف منه كالبياض والعرض، والتصديقُ هو أن يحصل في الذهن نسبةُ هذه الصورة إلى الأشياء أنفسِها؛ أنها مطابِقة لها، والتكذيبُ بخلاف ذلك.

كذلك الشيءُ يُجهل[5] من وجهَين:

أحدُهما من جهة التصور.

والثاني من جهة التصديق، انتهى كلامُه في الشفاء[6].

أقول: هذا مصرَّحٌ بأن التصديق قسمٌ من التصور وإن كان قسيماً له أيضاً باعتبار، والمرادُ من المعية/ المذكورة في عبارة الإشارات من قوله: «وقد يُعلم تصوراً[7] معه تصديق»، هي المعية التي تكون بين جنس الشيء وفصله بحسب التحليل الذهني؛ كمعية اللون وقابِضية البصر في السَّواد، وهما شيءٌ واحد في

(١/و)

---

(١) ساقط من الأصل، ودون الواو من (ف) و(ز) و(م) و(ش)، وأثبته من (ي).
(٢) في الأصل و(ف) و(م) و(ش): يعلم وجهين، وفي (ي) و(ز) يعلم بوجهين، وما أثبت من الشفاء.
(٣) ساقطة من جميع النسخ، وأثبتها من الشفاء.
(٤) في الأصل و(ف): فأنكر، وفي (م) ونسخة كتبت في (ش): بأنكر، وفي (ز) و(ش): بأنك، وما أثبت من (ي) والشفاء.
(٥) في الأصل: يحتمل، وهو تحريف.
(٦) الشفاء ج ١، المدخل/١٧.
(٧) في الأصل و(ف): تصور، والصواب ما أثبت من سائر النسخ والإشارات.

الوجود، لا المعيةُ في الوجود المقتضِيةُ للاثَنينيَّة؛ كالمعية بين الجزء والكل، والشرط والمشروط، كما مرَّ[١] آنفاً.

ولذهول المتأخرين عن هذه الحقيقة، وعن أنَّ الحكم في كلامهم يطلقُ تارةً على نفس هذا التصديق وتارةً على ما يلزمه، استصعبوا[٢] كلامَ الشيخ في هذين الموضعَين؛ حيث جعل أحدَ قسمَي العلم تصوراً ساذجاً والآخرَ تصوراً معه تصديق، كما فَعَله أيضاً بعضُ المتأخرين من المذهب المستحدَث.

ثم حاوَلَ العلامةُ الرازي شارحُ المطالع توجيهَ كلام الشيخ، فقال: ليس المرادُ منه أنَّ العلم ينقسم إلى التصورين؛ وإلا لم تكن القسمةُ حاصرةً[٣]؛ فإن التصديق عنده علمٌ على مقتضى تعريفِه وهو ليس شيئاً منهما، بل المرادُ أن العلم يحصل على الوجهَين وحصولُه على وجه آخر لا يُنافي ذلك. على أنَّ سائر كتب الشيخ مشحونٌ بتقسيم العلم إلى التصور والتصديق، فإنه قال في مفتتَح المقالة الأولى من الفنِّ الخامس من منطق الشفاء: «إن العلمَ المكتسب بالفكر والحاصلَ بغير الكسب الفكري[٤] قسمان: أحدهما التصديق، والآخر التصور»[٥]، وقال في الموجز الكبير في الفصل الأول من المَقالة الثالثة: «العلمُ على وجهين: تصور وتصديق»، وفي أوَّل فصلٍ من فصول كتاب النجاة: «كلُّ معرفة وعلم إما تصورٌ وإما تصديق»[٦]، إلى غير ذلك مِن مواضع كلامه[٧].

أقول: مفادُ قولِه: «تصوراً معه تصديق»، وقولِه: «أو يكون مع التصور تصديق»، المذكورَين في عبارتَي الإشارات والشفاء؛ هو بعينه مفادُ معنى التصديق المذكور في الكتب الثلاثة، وهما أمرٌ واحد؛ لأن نسبة التصور المطلق[٨] إلى

---

(١) في سائر النسخ: مرَّ ذكره.
(٢) في (ز): أتعبوا، وفي (م): أسبقوا، وهذا تحريف.
(٣) زاد هنا في (ف): فإن القسمة حاصرة.
(٤) في (ي) و(ز) و(م) و(ش) وشرح المطالع والشفاء: اكتساب فكري.
(٥) الشفاء ج٣، البرهان/ ٥١.
(٦) النجاة ص ٣.
(٧) شرح المطالع ص ٩، ١٠.
(٨) «المطلق» ليست في (ش).

التصديق اتِّحاديةٌ لا ارتباطيَّة، كما مرَّ بيانه مراراً، لكنَّ لفظ التصديق في عباراته قد أُطلق تارةً بمعنى الحكم، وتارةً على أحد قسمَي العلم.

ولعله إنَّما[1] قيَّدَ التصورَ بالتصديق في هذا القسم ولم يقيِّده بالحكم كما فعله غيرُه من المتقدمين؛ لئلا يردُ على تقسيمه مثلُ[2] ما يرد على تعريف التصديق بالحكم بشيء على شيء؛ بأن هذا مختصٌ بالتصديقات الحملية دون الشرطيات[3]، فلأجل ذلك أورد لفظَ التصديق بدلَ الحكم.

وبالجملة فالتقسيمُ المذكور صحيحٌ حَسَبما بيَّناه، فلا حاجةَ في تصحيحه إلى الاعتذار الذي ذكره شارحُ المطالع؛ من أن المراد في العبارتَين ليس بيانَ حصر العلم في التصورَين وإلا لم يكن حاصراً بل المرادُ أن العلم قد يحصل كذا وقد يحصل كذا، بل لا وجهَ لهذا الاعتذار أصلاً؛ فإن المقام ليس إلا مقامَ تقسيم العلم إلى القسمَين وحصرِه فيهما/ . (٨/ظ)

وقولُه: «وإلا لم تكن القسمة حاصرة» ممنوع؛ بل القسمةُ حاصرة، والتصورُ الذي معه تصديقٌ ـ أي معه إذعان ـ هو بعينه التصديق؛ لاتِّحاده بالتصور المحتمل للتصديق والتكذيب، وذلك قسمٌ واحد مقابلٌ للتصور الذي لا يكون معه تصديق؛ إذ المرادُ بالتصديق ههنا الإذعان، دون ما هو قسمٌ للعلم التصوري الانفعالي، والمعيةُ كما مرَّ إنما تكون في ظرف التحليل بين التصور الذي هو بالمعنى الجنسي وبين التصديق بهذا المعنى، والمجموعُ هو التصديق باصطلاح آخر.

وليس المرادُ منه[4] التصور الذي يكون في أطراف القضية؛ لامتناع اعتبار أفراد أحد المتقابلَين في مفهوم المُقابِل الآخر، وإن جاز توقُّفُ أحد المتقابلَين في وجوده على بعض أفراد مقابِله الآخر.

والغلطُ[5] ههنا إنما نشَأ من الاشتباه بين ماهية الشيء وما صَدَق عليه؛ فالذي

---

(١) «إنما» ليست في (ف).
(٢) «مثل» ساقطة من (ش).
(٣) أورد ذلك السهروردي في منطق المطارحات الورقة ١، وذكره ابن كمونة أيضاً في شرح التلويحات الورقة ٣، وقد نقله القطب الرازي عن كليهما في رسالته المعمولة ص ١١٤ و١١٩.
(٤) أي من التصور في قوله السابق: «والتصور الذي معه تصديق ـ أي معه إذعان ـ هو بعينه التصديق».
(٥) يعني بالغلط أن يراد بالتصور في «تصور معه تصديق» التصورُ الذي يكون في أطراف القضية.

هو مأخوذٌ في تعريف التصديق هو التصورُ لا بشرط شيء، لا ما يصدقُ عليه التصورُ من الأفراد، والذي هو مقابلٌ للتصديق هو مفهومُ التصور المقيَّد بعدم الحكم أو بالإطلاق لا المُطلق، كما في سائر التقاسيم؛ فإنا إذا قلنا: الحيوان إما ناطق وإما لا ناطق، أو قلنا: الحيوان إما حيوانٌ ليس مع نطق أو ليس معه نطق وإما حيوانٌ مع نطق أو معه نطق، كان الحيوانُ المؤخوذ في كلٍّ منهما(١) هو الحيوانَ لا بشرط شيء، وهو بعينه هو الناطقُ في أحد القسمَين؛ أعني الإنسان، وغيرُ الناطق في القسم الآخر؛ أعني الأعجم(٢)، فالمعيةُ الذهنية لا تنافي الاتِّحادَ في الوجود.

[تعقيب عبارات القطب الرازي]

وهذا العلامة مع أنه سَلَك هذا المسلكَ في شرح الرسالة(٣)؛ لكنَّه لم يثبُت فيه ولم يعتمد عليه في دفع الشُّكوك في سائر كتبه، وكثيراً مَّا صار يحومُ حولَ(٤) هذا البيان الذي ذكرناه من أن التصديق هو نوعٌ من التصور في رسالته المعمولة في التصور والتصديق(٥)، ثم يبعُد عنه بمراحل.

والذي يدلُّ على أنه غيرُ راسخ فيه أن شرحَه على المطالع متأخرٌ عن تصنيفه لتلك الرسالة، وفي ذلك الشرح أورَدَ شكوكاً على تقسيم العلم، ثم تصدَّى لدفعها بوجوه مقدوحة لا تناسبُ ما حقَّقناه، فإنه قال في ذلك الشرح عند قول المصنِّف(٦) «[العلم](٧) إما تصورٌ إن كان إدراكاً ساذجاً، وإما تصديقٌ إن كان مع

---

(١) في (ز) و(م): منها.

(٢) في (ي): العَجَم، وصححها الناسخ بالهامش، وفي (ش): الأعجم قاطبة.

(٣) إذ ذهب عند شرحه على عبارة الشمسية في تقسم العلم إلى تصور فقط وتصور معه حكم إلى أن المراد بالتصور هو مطلق التصور الذي هو حصول صورة الشيء في العقل؛ كما أجاز في نهاية البحث أن يقسَّم العلم إلى تصور وتصديق ويرادَ بالتصور بشرط لا شيء وبالتصديق التصور بشرط شيء ويكونَ المعتبر في التصديق هو التصور لا بشرط شيء، ينظر شرح الشمسية ص ٧ـ ١٢.

(٤) في جميع النسخ: حوم.

(٥) وذلك حين يصرِّح بأن العلم بجميع أقسامه تصور أو ينفي أن يكون التصور قسيماً للتصديق، تنظر الرسالة المعمولة ص ١٠٩ و١١٠ و١٢٨.

(٦) يعني صاحب المطالع، وهو سراج الدين الأرموي السابق ترجمته.

(٧) ساقطة من الأصل.

الحكم[١] بنفي أو إثبات»: وهاهنا إشكالاتٌ يستدعي المقامُ إيرادَها وحلَّها:

أحدُها: أن التصديق[٢] إن كان نفسَ الحكم لا يصدُقُ عليه أنه إدراك يحصل مع الحكم، وإن كان هو المجموعَ المركَّب من التصورات الثلاثة[٣] والحكم فكذلك؛ لأن الحكم حينئذٍ يكون سابقاً عليه، فلا يكون معه.

وجوابُه أن المصنِّف اختارَ أن التصديق مجموعُ الإدراكات الأربعة، ولمَّا كان الحكمُ جزءاً أخيراً للتصديق فحالةَ حصول الحكم يحصلُ التصديق، فيكون إدراكاً يحصل معه الحكمُ[٤] معيةً زمانية[٥]، وتقدُّمُ الحكم عليه بالذات لا ينافي ذلك. وكأنَّ / النزاع في أنه الحكم [فقط][٦] أو المجموع [إنما نشأ][٧] من هذا المقام. (٩/و)

وثانيها: أن التصديق إما نفسُ الحكم أو مجموعُ الإدراكات والحكم، وأيّاً مَّا كان لا يندرج تحت العلم، أما إذا كان نفسَ الحكم فلأنه عبارة عن إيقاع النسبة؛ وهو من مَقولة الفعل؛ فلا يدخُل تحت العلم الذي هو من مقولة الكيف أو الانفعال. وأما إذا كان التصديقُ هو المجموع فلأن الحكم ليس بعلم؛ والمجموعُ المركَّب من العلم ومما ليس بعلم لا يكون علما.

وجوابُه أن الحكم وإيقاع النسبة والإسناد كلَّها عباراتٌ وألفاظ، والتحقيقُ أنه ليس للنفس هنا[٨] تأثيرٌ وفعل؛ بل إذعانٌ وقبول للنسبة وإدراكٌ[٩] أنَّ النسبة واقعة أو ليست بواقعة، فهو مِن مقولة الكيف، وكيف [لا][١٠]؟ وقد ثَبَت في الحكمة أن

---

(١) في المطالع: معه حكم.

(٢) «أن التصديق» ساقط من (ف)، وفي شرح المطالع: أن هذا التوجيه لا يكاد يتم لأن التصديق، وكذا صحح في المطبوعة.

(٣) في الأصل و(ز) و(م) ز(ش): الثلاث، وأثبت ما في (ف) و(ي) وشرح المطالع.

(٤) كذا في الأصل و(ف)، وفي سائر النسخ وشرح المطالع: مع الحكم.

(٥) «زمانية» ساقطة من (م) و(ش)، وفي (ز): بالزمان.

(٦) ساقطة من جميع النسخ، وأثبتها من المطبوعة وشرح المطالع.

(٧) ساقط من جميع النسخ، وأثبته من المطبوعة وشرح المطالع.

(٨) في الأصل و(ف) و(ي): بها، وفي (ز) و(م) ز(ش): ليس لها، وما أثبت من المطبوعة وشرح المطالع.

(٩) في المطبوعة وشرح المطالع: وهو إدراك.

(١٠) ساقطة من الأصل و(ف) و(ي) و(ش)، ومع «كيف» من (ز) و(م)، وأثبتها من المطبوعة وشرح المطالع.

الأفكار ليست موجِدةً[١] للنتائج؛ بل هي مُعِدَّات للنفس لقبول صورها العقليَّة من واهب الصور، ولولا أنَّ الحكم صورةٌ إدراكية لَما صحَّ ذلك.

وثالثُها: أن التقسيم فاسد؛ لأن أحد الأمرَين لازم؛ وهو إما تقسيمُ الشيء إلى نفسه وإلى غيره وإما امتناعُ اعتبار التصور في التصديق، وذلك لأنَّ المراد بالإدراك الساذج إما مطلقُ الإدراك أو الإدراك الذي اعتُبر فيه[٢] عدمُ الحكم، فإن كان المرادُ مطلقَ الإدراك يلزم الأمرُ الأول؛ وهو ظاهر، وإن كان المرادُ الإدراكَ مع عدم الحكم يلزم الأمرُ الثاني؛ لأنه لو كان التصورُ معتبراً في التصديق - وعدمُ الحكم معتبرٌ[٣] في التصور - فيكون عدمُ الحكم معتبراً في التصديق، فيلزم إما تقوُّمُ الشيء بالنقيضَين أو اشتراطُه بنقيضه، وكلاهما محالان[٤].

وجوابُه إن أَرَدتم بقولكم: «إن التصور معتبرٌ في التصديق» أنَّ مفهوم التصور معتبرٌ فيه فلا نسلِّم؛ ومن البيِّن أنه ليس بمعتبر فيه؛ فكم مِن مصدِّقٍ لم يعرف مفهومَ التصور، وإن أَرَدتم أنَّ ما يصدق عليه معتبرٌ في التصديق فمسلَّم؛ ولكن لا نسلِّم أنه يلزم أن يكون عدمُ الحكم معتبراً في التصديق؛ وإنما يلزم لو كان مفهومُ التصور ذاتياً لِما تحته وإنه ممنوع، إلى ههنا كلامه[٥].

أقول: وفيه مواضعُ أبحاثٍ[٦]، ولكلٍّ من هذه الإيرادات وجهٌ صحيح في دفعه غيرُ ما ذَكَره[٧]، والذي ذكره مقدوحٌ مفسوخ[٨] الأصل؛ لأن مبناه على حمله كلامَ صاحب المطالع على المذهب المشهور من الإمام الرازي، وفيه ما فيه، والحقُّ ينافيه[٩]، إلا أن يؤوَّل مذهبُه بما سلف ذكرُه. ولنذكر أولاً الأجوبةَ الصحيحة من هذه الإشكالات، ثم نبيِّن القدحَ والخلل فيما ذكره من الأجوبة.

---

(١) في (ز) و(ش): موجبة، وفي (ي): موجودة، وهو تحريف، وفي المطبوعة وشرح المطالع: أسباباً موجدة.
(٢) في المطبوعة وشرح المطالع: معه.
(٣) في سائر النسخ والمطبوعة وشرح المطالع: معتبراً، وعليه فالجملة معطوفة.
(٤) في (ش): وكلاهما على مذهب الإمام محالان، وهو فاسد.
(٥) شرح المطالع ص ٨.
(٦) زاد في (ز) و(م) و(ش): كثيرة.
(٧) في (ف): ذكروه.
(٨) في (ف) و(ز) و(م) و(ش): منسوخ.
(٩) في (ز) و(م) و(ش): ما فيه.

أما الجوابُ الصحيح عن الإشكال الأول فهو مِن وجهَين:

أحدهما أن نقول: صحةُ الشقِّ الأول في كلام المعترض ممنوعة؛ إذ [لا][١] منافاة بين أن يكون التصديق نفسَ الحكم وبين أن يكون إدراكاً حاصلاً مع الحكم؛ بناءً على أن التصديق يطلقُ بالاشتراك الصِّناعي على ما هو قسمٌ للعلم وعلى ما هو فعلُ النفس[٢].

والثاني: أنا لا نسلِّم أن التصديق إذا لم يكن نفسَ الحكم كان يلزم أن يكون/ (٧/ظ) مجموعَ أمور أربعة، بل مفهومُ التصديق عبارةٌ عن إدراك معه حكم معيةً كمعية الجنس وفصله كما مرّ، والإدراكاتُ المذكورة ثلاثةً كانت أو أربعة، شرطاً كانت أو شطراً، ليست معتبرةً في مفهوم التصديق؛ بل يتوقَّف وجودُه عليها، كما أن الإنسان ماهيةٌ متقوِّمةٌ[٣] بأنه حيوان ناطق، ووجودُه متوقِّفٌ على أجزاءٍ وأفراد من الحيوان؛ ليس شيءٌ منها[٤] معتبراً في قوام ماهيته ومعناه.

ومن ههنا ظَهَر[٥] الفساد والخلل في الجواب الذي ذَكَره الشارح مع ما فيه من رَكاكة التوجيه المذكور؛ إذ لا يتعارف[٦] بحسب اللغة أن يقال: إن البيت مع السقف، والسرير مع الهيئة[٧].

وأما عن الإشكال الثاني: فبأن نختار أن التصديق نفسُ الحكم؛ أي الإدراكُ الإذعاني[٨] في الوجود، ومركَّبٌ من جنس هو الإدراك وفصلٍ هو كونُه حكماً،

---

(١) ساقطة من الأصل.

(٢) هذا الجواب الذي ذكره المؤلف لا يدفع الشق الأول من ذلك الاعتراض؛ لأن عدم المنافاة بين إطلاقَي التصديق بناءً على الاشتراك الصناعي لا يجوِّز صدقَ أحد المعنيين على الآخر كما هو ظاهر، والصحيح أن يقال: صحة الشق الأول ممنوعة؛ إذ الحكم الذي يكون التصديقُ عينَه هو الإدراك مع الحكم إطلاقاً لاسم اللازم على الملزوم، وحينئذٍ صدق الإدراك مع الحكم على التصديق الذي هو نفس الحكم بالمعنى المذكور، وهو المطلوب.

(٣) في (ش): مفهومة، وفي (ف): مقترنة، وهو تحريف.

(٤) في (ف) و(ش): منهما.

(٥) في (ف): ظهور.

(٦) في (ف): لا يتفاوت، وهو تحريف.

(٧) فرق واضح بين المثالين ذكرهما صاحب الرسالة وبين توجيه القطب الرازي من أن التصديق إدراك مع الحكم معية زمانية؛ إذ هو على نحو أن البيت إطار مع السقف، والسرير خشب مع الهيئة، مما هو متعارف جداً.

(٨) في (ف): الإدراك الإذعان، وفي المطبوعة: إدراك الإذعان.

وهو[١] غيرُ الحكم الذي هو فعلٌ من أفعال النفس.

أو نختار أنه عبارة عن إدراك وحكم، والمجموعُ أمر وَحداني[٢] تحت مقولة الكيف، والحكمُ هو بمنزلة الفصل، وقد يعبَّر عن نفس الفصل بشيء من لوازمه؛ كالحسَّاس والناطق، فإن كلاً منهما في ظاهر الأمر من الإضافة أو الانفعال، وقد عبِّر بهما عن فصل الجوهر، وفصلُ الجوهر جوهرٌ، فقد عبِّر عن حقيقة نوع من الجوهر بلازمه لعلاقة العلِّية الذاتيَّة بينهما، ومِن هذا القبيل إطلاقُ «قابل الأبعادَ» على فصل الجسم الطبيعي، و«قابض البصر» على فصل السواد، ففي الأول عبِّر عن فصل الجسم الذي هو من مقولة الجوهر بلازمه الذي هو من مقولة الانفعال، وفي الثاني عن فصل السواد وهو من مقولة الكيف بلازمه الذي هو من مقولة الفعل.

فههنا أيضاً عبِّر عن فصل العلم بالحكم؛ أي الإيقاع والانتزاع، وهو مِن لوازم العلم التصديقي[٣] الذي هو من مقولة الكيف، فيصحُّ جعلُه عنواناً لأمر بسيطٍ هو فصلُ التصديق؛ إذ لا بدَّ في تعريف الأمور البسيطة مِن ذكر لوازمها الذاتية التي توصل الذهنَ إلى حاقِّ الملزومات[٤] كما نبَّه عليه الشيخُ الرئيس في كتابه المسمَّى بالحكمة المشرقية[٥].

ولهذه الحقيقة يطلق الحكمُ تارةً على نفس التصديق، وتارةً على لازمه.

وأما الذي ذَكَره في الجواب بأن الحكم والإيقاع وأشباههما[٦] ألفاظٌ مستعملة في غير معانيها - سيَّما في مثل هذا الموضع الذي ينبغي أن يُهجر الألفاظُ المشتركة والمجازيَّة - ففي غاية الضعف والقصور؛ مع أن الحقَّ أن مفهوماتها مِن قبيل الأفعال كما سبق، نَعَم لو قيل: «إن الإذعان والحكم ضربٌ[٧] من التأثير لكن

---

(١) راجع إلى الحكم في قوله: «التصديق نفس الحكم».
(٢) في الأصل: واحداني، وفي (ز) و(م): واحد، وفي (ي): وجداني، وهو تصحيف، وما أثبت من (ف) و(ش).
(٣) في (ف) بدل «العلم التصديقي»: التصديق.
(٤) في (ف): المفهومات.
(٥) منطق المشرقيين ص ٣٦، ٣٧.
(٦) في سائر النسخ: أشباهها، وهو خطأ.
(٧) في (ز): ضرب واحد.

ليس من مقولة الفعل التجدُّدي المقابلِ للانفعال» لم يكن بعيداً من الصواب، وأما كونه نوعاً من العلم الانفعالي فغيرُ صحيح، فقد تضمَّنَ هذا الجواب وجهَين من التعسُّف: معنوي ولفظي.

وأما الاستدلال الذي ذكره على أن الحكم[١] من مقولة الانفعال بأنَّ الأفكار معدَّاتٌ للنتائج لا موجدةٌ لها؛ فلا يثبُتُ به[٢] مطلوبُه، فإن بعض الأفعال يكونُ من لوازم الانفعالات ويعرضُ لها[٣] الافتقارُ/ [إلى الأسباب][٤] المُعَدَّة إياها لا بالذات؛ بل لأجل ما يلزمها من الانفعالات[٥]. (٨/و)

فههنا أيضاً حاجةُ النتيجة إلى الأفكار التي هي معدَّات؛ إنما هي مِن جهة إرتسام النفس بصورتها الإدراكيَّة التصديقيَّة التي هي مِن قبيل العلوم الانفعاليَّة، لا مِن جهة الإذعان أو الإقرارِ بها التي هي مِن قبيل العلوم الفعليَّة لا الانفعاليَّة، لكن لمَّا لم تنفكَّ هذه الحالةُ النفسانية الفعلية[٦] عن حالةٍ انفعالية تنفعل النفسُ بحصولها؛ كان افتقارُها[٧] إلى العِلة المعدَّة من الأفكار وغيرِها افتقاراً بالعرض لا بالذات.

وبالجملة لا يخلو شيءٌ من الأسباب الفاعليَّة في هذا العالَم مِن انفعالات تلزمها في فعلها[٨]؛ لكونها متعلِّقةً بالصور المادِّية والأجسام، وهي لا تنفكُّ عن الحركات والانفعالات، ولأجل هذا مامِن فاعلٍ في هذا العالَم في شيء إلا وهو منفعلٌ من جهة أخرى من شيء آخر، ولهذا كلُّ محرِّكٍ قريب على سبيل المباشَرة فهو متحركٌ البتة؛ فيحتاج لا محالة إلى المادة وأحوالِها المعدَّةِ المقرِّبةِ[٩] إياها نحوَ الغاية المطلوبة، والفكرُ[١٠] للنتيجة من هذا القبيل.

---

(١) في (ف): العلم، وهو خطأ.
(٢) في (ز) و(م) و(ش): لَه.
(٣) في (ز) و(م) ونسخة كتبت في (ش): له.
(٤) ساقط من الأصل.
(٥) في سائر النسخ: الانفعال.
(٦) «لا الانفعالية... الفعلية» ساقط من (ف) و(ز) و(م).
(٧) في جميع النسخ: افتقاره، والصواب ما أثبت.
(٨) في المطبوعة: يلزمها فعلُها.
(٩) في (ف): المقترنة، وهو تحريف.
(١٠) في (ز) و(م) و(ش): ونحو الفكر.

وأما الجوابُ عن الإشكال الثالث فنقول: نختارُ أن المراد من الإدراك الساذج مطلقُ الإدراك؛ لأنه ساذج؛ أي مطلقٌ عن القيود والاعتبارات حتى عن اعتبار كونه مطلقاً على نحو التقييد به[١]، وهذا المعنى أحرى وأليق بأن يقال له «الساذج» مِن الذي قيِّد بكونه مطلقاً[٢]، ولا يلزمُ منه تقسيمُ الشيء إلى نفسه وإلى غيره؛ لأنا نقول: التغايرُ الاعتباري يكفي للامتياز بين المَقسم والقسم في مثل هذه التقسيمات التي تكون للأمور الذهنية والمعقولات الثانوية، فالمقسمُ ههنا هو الإدراك مطلقاً مِن غير تقييدٍ لا بالإطلاق ولا بالتقييدِ بشيء أو عدمِه[٣]، وأحدُ القسمَين هو الإدراك المقيَّد بالإطلاق؛ وهو المقابِل للتصديق؛ لأنه[٤] إدراك مقيَّدٌ بالحكم.

ولنا أن نختار منه الإدراكَ المقيَّد بعدم الحكم؛ ولا نسلِّم امتناعَ اعتبار التصور في التصديق؛ لأن التصديق الذي اعتُبر فيه التصور: إما التصديقُ بحسب ماهيته ومعناه، وإما[٥] بحسب وجوده ومصداقه، فإن كان المنظورُ إليه حالَ ماهية التصديق فالمعتبرُ فيه مطلقُ التصور المرادفُ للعلم لا التصورُ الساذج، فلا يلزم من ذلك محذورٌ؛ لا تقوُّمُ الشيء بالنقيضَين ولا اشتراطُه بنقيضه. وإن كان المنظورُ إليه وجودُه فالمعتبرُ فيه شرطاً أو شطراً وإن كان[٦] التصورَ الساذج؛ لكن فرده لا مفهومه المأخوذ فيه إما الإطلاقُ عن الحكم أو التقييدُ بعدمه، ولم يلزم منه أحدُ المحذورَين المذكورين؛ إذ لا فسادَ في أن يكون وجودُ شيء مشروطاً بالموصوف بنقيضه؛ كالصلاة المشروطة بالموصوف بما ليس بصلاة وهو الوضوء، ولا في أن يكون وجودُ شيء مركَّباً من موصوف بنقيضه؛ كالبيت المركَّب مما ليس ببيت وهو الجدار أو السقف.

---

(١) هذا سهو ظاهر من المؤلف رحمه الله، لأن الساذج في عبارة صاحب المطالع قد أطلق على أحد القسمين دون المقسم، فليس بصحيح أن يراد به المطلق عن القيود والاعتبارات حتى عن اعتبار كونه مطلقاً على نحو التقييد به؛ بل الصحيح أن يختار منه المطلق من الإدراك مقيَّداً بإطلاقه كما سيعتبره المؤلف لنفس أحد القسمين.

(٢) في (ي): مطلقاً على نحو.

(٣) زاد في (ش): والحكم به، وكتب فوقه: نسخة.

(٤) أي التصديق.

(٥) في (ف) بدل «إما» في الموضعين: لا، وهو تحريف.

(٦) «وإن كان» ساقط من (ز).

(٨/ظ) وأما الذي ذكره في/ الجواب من تجويز كون الموصوف بعدم الحكم جزءاً لمفهوم التصديق فهو فاسد؛ فإن التصورات الثلاثة الساذجة غيرُ معتبرةٍ أصلاً في مفهوم التصديق؛ إذ المعتبرُ في مفهوم التصديق جنسُه وفصله لا شيءٌ من أفراد قسيمه الذي هو التصور الساذج، كما أن المعتبر في ماهية الإنسان جنسه وفصله ـ أي الحيوان والناطق ـ لا شيءٌ من رأسه ويده ورجله وسائر أعضائه، وإن كان وجودُه مركَّباً من أجزاءٍ ليس شيءٌ منها حيواناً ولا ناطقاً، إذ قد[1] ثَبَت في العلوم الفلسفية أنَّ أجزاء وجود الشيء خارجةٌ عن ماهية ذلك الشيء.

والعجبُ من هذا العلامة مع بضاعته في المنطق والحكمة؛ كيف ذَهَل عن [أن][2] أجزاء وجود الشيء لا تدخل ولا تعتبر في ماهيته بل تكون خارجةً عنها، فإذا لم يُعتبر أجزاءُ وجود الشيء في معناه ومفهومه فبأن لا يُعتبر أفرادُ نقيضه في ماهيته كان أحرى ومِن التجويز أبعد.

ثم قال: واعلم أن مختار المصنِّف في التصديق منظورٌ فيه مِن وجوده:

الأول: [أنه يستلزم][3] أن التصديقَ ربما يُكتسب من القول الشارح والتصورَ من الحجة، أما الأول فلأن الحكم فيه إذا كان غنيّاً عن الاكتساب ويكون تصورُ أحد الطرفين كسبيّاً كان التصديقُ كسبيّاً؛ و حينئذٍ يكون اكتسابُه بالقول الشارح، وأما الثاني فلأن الحكم لا بدَّ أن يكون تصوراً عنده؛ واكتسابُه من الحجة.

الثاني: أن التصور مقابلٌ للتصديق؛ ولا شيءَ من أحد المقابلَين[4] بجزء للمقابِل الآخر، فأما الواحد والكثير فلا تقابلَ[5] بينهما على ما تسمعه[6] من أئمة الحكمة.

الثالث: أن الإدراكات الأربعة علوم متعدِّدة؛ فلا تندرج تحت العلم الواحد؛

---

(١) في (ف): وقد.
(٢) ساقطة من الأصل و(ف)، وأثبتها من سائر النسخ.
(٣) ليس في جميع النسخ، وأثبته من شرح المطالع.
(٤) في (ي) و(ش) وشرح المطالع: المتقابلين.
(٥) في (ز) و(م): فالواحد والكثير لا تقابل، وفي (ش): كالواحد والكثير فلا تقابل.
(٦) في شرح المطالع: نسمعه.

فعلى هذا طريقُ القسمة أن يقال: العلمُ إما حكم أو غيرُه، والأولُ هو التصديق، والثاني هو التصور[١].

أقول: هذه الأنظار كلُّها مدفوعة:

أما الأول: فبما أشرنا إليه أن التصور المأخوذ على وجهٍ يحتمل التصديقَ والتكذيب إنما يُستفاد من الحجة لا مِن القول الشارح، والحكمُ بأحد الاصطلاحَين هو بعينه التصديق بهذا المعنى، وبالاصطلاح الآخر هو فعلٌ نفساني غيرُ مندرج تحت العلم الانفعالي؛ فلا يكون[٢] بديهياً ولا كسبياً كما مرّ.

وأما الثاني: فبما أشرنا أن التصور الذي هو جزءٌ عقلي لماهية التصديق غيرُ التصور المقابلِ له الذي يتوقَّفُ عليه أو يتقوَّمُ به وجودُه، ولا محذورَ في كون جزء[٣] الشيء متَّصفاً بوصف مقابلٍ لوصف الكل؛ إنما المحال كونُه بالذات مقابلاً له، كيف؟ ونعتُ الجزئية والكلية مِن أحد أقسام التقابل؛ أعني التضايف.

وأما الثالث: فبأن الإدراكات المتعدِّدة التي في أطراف التصديق بمنزلة المادة، ولها صورةٌ وحدانيةٌ هي إدراكُ[٤] أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة/ (٩ب)، وهي بحسب الجزء الصوري فردٌ واحد من العلم يُسمَّى بالتصديق لا باعتبار تلك الأجزاء المادِّية، ولعل هذا هو مرادُ الإمام الرازي من مذهبه.

وأما طريقُ التقسيم الذي ذكَرَه من أن العلم إما حكم أو غيرُه، وزَعَم أنه بعينه مذهبُ الحكماء فغيرُ صحيح؛ إلا أن يراد بالحكم الإدراكُ المستتبع للإقرار والإذعان حتى يكون مندرجاً تحت المَقسم، وأما إن أريدَ به الأمرُ الخارج عن التصور اللازمُ له فهو خارجٌ عن المقسم، ولا يكونُ بديهيّاً ولا كسبيّاً إلا بالعرض كما مرّ.

وعلى هذا المنوال ما ذكَرَه شارحُ المقاصد[٥] في تهذيب المنطق: العلمُ إن

---

(١) شرح المطالع ص ٩.
(٢) في (ف) و(ي): ولا يكون.
(٣) «جزء» ساقطة من (ف).
(٤) «المتعددة... إدراك» ساقط من (ز) و(م).
(٥) هو سعيد الدين: مسعود بن عمر بن عبد الله الهروي التفتازاني (ـ ٧٩٢هـ) تتلمذ على القطب الرازي

كان إذعاناً للنسبة فتصديق، وإلا فتصور[١].

وقال السيد الشريف في الحاشية[٢]: اعلم أن مختار المصنِّف في التصديق مذهبُ الإمام؛ لِما مرَّ من أن التصديق مجموعُ الإدراكات الأربعة على ما يقتضيه توجيهُ الشارح لعبارته[٣]، وإنما وجَّهَها به لامتناع تطبيقها على المذهب الآخر[٤]، وامتناع إثبات مذهبٍ ثالث[٥] بمجرَّد احتمالها إياه، ولولا أنَّ الإمام صرَّح بمذهبه في المَلخَّص لَما أثبتناه له.

أقول: يمكن تطبيقُ عبارته على مذهب الحكماء كما أشرنا إليه، بل تطبيقُ قوله في الملخَّص أيضاً عليه؛ لأن الذي قالَ فيه هو: إن لنا تصوراً، وإذا حُكِم عليه بنفي أو إثبات كان المجموعُ تصديقاً، وفرقُ ما بينهما كما بين البسيط والمركَّب، انتهى[٦]؛ إذ[٧] يمكن توجيهُه بأن المراد من الجَمعيَّة[٨] في قوله: «كان المجموع تصديقاً» بحسب[٩] الذهن في ظرف التحليل دون الوجود، وهذا كما يقال: اللون كيفية مبصَرة وإذا ضُمَّ إليها أنها قابضة للبصر كان المجموعُ سواداً، والفرقُ بينهما ـ لكون أحدهما جنساً والآخر نوعاً ـ شبيهٌ بالفرق بين البسيط والمركَّب وليس بعينه ذاك؛ لأنهما واحد في الوجود، ولهذا أَتَى بكاف التشبيه.

ويؤيِّد ما[١٠] ذكرنا ما قال الأبهري[١١] في فاتحة منطق كتابه المسمَّى بتنزيل الأفكار؛ بهذه العبارة:

والعضد الإيجي، فبرع في علوم كثيرة، من مؤلفاته: المقاصد وشرحُه، وتهذيب المنطق والكلام، وشرح الشمسية، والمطول والمختصر؛ كلاهما في شرح تلخيص المفتاح.

(١) ينظر التهذيب بشرح الخبيصي ٥،٦.

(٢) يعني حاشية شرح المطالع، تنظر ص ٩.

(٣) في الأصل: بعبارته، وهو تحريف.

(٤) في الأصل و(ف) و(ي) و(م): مذهب الآخر، وفي (ش): مذهب الحكماء الآخر، وما أثبت من (ز) وحاشية شرح المطالع، وكتب ناسخ الأصل تحته: وهو مذهب الحكماء.

(٥) في (ف) و(ش): مذهب الثالث.

(٦) الملخص الورقة ١.

(٧) في (ف): أو، وهو تحريف.

(٨) في (ي): المجموعية.

(٩) في (ي) و(ز) و(م) و(ش): ما بحسب.

(١٠) في حاشية الأصل من نسخة: لما.

(١١) أثير الدين؛ المفضل بن عمر الأبهري (ـ نحو ٦٦٣ هـ) منطقي بارع، حكيم فاضل، وكان له اشتغال بالطبيعيات والفلك أيضاً، من تصانيفه: الإيساغوجي، وتنزيل الأفكار، وهداية الحكمة.

العلمُ هو حصول صورة الشيء في العقل، وهو إما تصورٌ فقط كتصورنا معنى «الإنسان»، وإما تصورٌ معه التصديق[١] كما إذا تصوَّرنا معنى قولنا: «الإنسانُ حيوانٌ»، ثم صدَّقناه.

فالتصورُ هو أن يحصل في العقل تصورُ الطرفَين مع التأليف، و التصديقُ هو أن يحصل في العقل[٢] صورةُ هذا التأليف مطابِقةً للأشياء أنفسِها، انتهى[٣].

وهو بعينه تفسيرُ الشيخ في الشفاء للتصديق؛ لأنه قال: حصولُ الطرفين مع التأليف بينهما هو[٤] معنى القضية في العقل، والتصديقُ هو أن يحصل في الذهن نسبةُ هذه الصورة إلى الأشياء أنفسِها مطابِقةً لها، والتكذيبُ بخلاف ذلك[٥].

واعترض عليه المحقِّق الطوسي في نقد التنزيل؛ أن قوله «ثم صدقناه» يجب أن يكون مرادُه به بحسب ما فسَّر التصديقَ به، وهو أن حَصَل في العقل صورةُ هذا التأليف، وليس المفهومُ من قولنا «إذا تصورنا معنى قولنا: الإنسانُ حيوان» إلا حصولَ صورة هذا المجموع المشتمل على الطرفَين والتأليف، لكن لا يمكن [حصول][٦] صورة هذا المجموع/ إلا بعد حصول أجزائه؛ فحصول[٧] صورة هذا التأليف بعد حصولِ صورة هذا المجموع[٨] حصولُ الحاصل. (٩/ظ)

وعلى تقدير صحته؛ يكون حصولُ صورة هذا التأليف في العقل من باب التصور، والذي من باب التصديق هو حصولُ التأليف نفسه، لا حصولُ صورته، انتهى[٩].

---

(١) في سائر النسخ: مع التصديق، وفي تنزيل الأفكار: معه تصديق.

(٢) «تصور... في العقل» ساقط من (ف).

(٣) ينظر تعديل المعيار في نقد تنزيل الأفكار ص ١٣٩، ١٤٠.

(٤) في جميع النسخ: هي، والصواب ما أثبت، وفي الرسالة المعمولة ص ١٠٢: أي معنى القضية في العقل هو تصور.

(٥) الشفاء ج١، المدخل/ ١٧؛ بتصرف.

(٦) ساقطة من جميع النسخ، وأثبتها من تعديل المعيار.

(٧) «حصول» ساقطة من جميع النسخ، وأثبتها من تعديل المعيار.

(٨) «إلا بعد... المجموع» ساقط من (م).

(٩) تعديل المعيار في نقد تنزيل الأفكار ص ١٤٠، باختصار في الفقرة الأولى.

والجوابُ من الأول: أن جزء المجموع صورةُ هذا التأليف مطلقاً، لا حصول صورة هذا التأليف[١] مطابقةً للأشياء أنفسها؛ الذي هو معنى التصديق، فمعنى «ثم صدقناه» أخصُّ من صورة هذا التأليف مطلقاً؛ أعمَّ من أن يكون مشكوكاً فيه أو لا، فحصولُه على هذا الوجه لا يكون حصولَ الحاصل.

وعن الثاني: بأن حصول التأليف بعينه هو الانتساب[٢] [والحكم][٣]، والحكمُ لا يجوز أن يكون تصديقاً؛ لأنه فعل، والتصديقُ انفعال؛ لأنه علم. وحصولُ صورة هذا التأليف مطابقةً للأشياء تصديقٌ باعتبارِ أن يلزمه[٤] إذعانٌ بالتأليف وإقرار بمصدَّق به، وإن كان باعتبار حصوله في العقل تصوراً[٥].

فإن قلت: التصديقُ بسيط عند الحكماء كما هو المشهور منهم؛ فيجب أن يكون نفسَ الإذعان لا تصورَ التأليف مطابقاً[٦] للأشياء.

أقول: التصديقُ بهذا المعنى أيضاً إدراكٌ بسيط[٧] ليس مجموعَ إدراكات ثلاثة أو أربعة وإن كان متعلِّقاً بها؛ كما أن تصور القضية أيضاً إدراكٌ واحد[٨] وإن كان متعلَّقُه أموراً كثيرة، وهذا هو المراد من كون التصورات الثلاثة[٩] شرطاً للتصديق، ولأجل هذا الامتزاج التامِّ بين التصديق وهذه التصوراتِ الثلاثة للمحكوم عليه وبه والنسبة ظُنَّ أن التصديق هو مجموعُ أمور أربعة كما نُسب إلى صاحب الملخَّص.

قال صاحب القِسطاس[١٠]: متى حصل عند العقل وقوعُ النسبة أو لا وقوعُها، لا بمعنى تصور الوقوع[١١]؛ فإن ذلك من قبيل التصورات، بل بمعنى أن

---

(١) «مطلقاً... التأليف» ساقط من (ز) و(م).
(٢) في (ش): الإثبات، وهو تحريف.
(٣) ساقط من الأصل و(ز) و(م)، ومشطوب في (ش)، وأثبته من (ف) و(ي).
(٤) في الأصل و(ف): باعتبار يلزمه، والصواب ما أثبت من سائر النسخ.
(٥) ينظر الجوابان المذكوران في الرسالة المعمولة ص١٠٤.
(٦) في جميع النسخ: مطابقة، والصواب ما أثبت.
(٧) في (ف): إدراك واحد.
(٨) في (ي): إدراك وتصور.
(٩) في الأصل و(ف) و(ي) و(ش): الثلاث، والكلمة ساقطة من (ز) و(م)، والصواب ما أثبت.
(١٠) هو شمس الدين؛ محمد بن أشرف الحسيني السَّمَرقَندي (ـ؟) حكيم منطقي من علماء القرن السابع الهجري، له: القِسطاس، وشرحُه في المنطق، وآداب البحث في المناظرة، وأشكال التأسيس في الهندسة، والصحائف في الكلام، وفي التفسير.
(١١) في شرح القسطاس: لا بمعنى تصور مفهوم الوقوع أو اللاوقوع.

النسبة الإيجابية واقعة أو ليست بواقعة، فهذا الحصولُ هو التصديق، وهو حقيقةُ الحكم، انتهى[١].

اعلم أن هذا الفاضل لمَّا اعترف بأن التصديق عبارة عن أن يَحصُل عند العقل أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة؛ الذي هو الاعتقاد؛ فإن سمَّاه حكماً فلا مُشاحَّةَ[٢] في الاصطلاح.

والحقُّ كما سبق أن الأثر الحاصل في الذهن إما تصورُ ماهيات الأشياء ومفهوماتها أو صورةُ أن هذا ذاك مطابقاً للواقع؛ سواء طابَقَ أو لا، والأولُ هو التصور، والثاني هو التصديقُ والإذعان؛ وهو باعتبار حصوله في الذهن تصورٌ، لكن بخصوصيَّة كونِه إذعاناً لغيره تصديقٌ.

قيل[٣]: مما يدلُّ على أن التصديق هو الاعتقاد قولُهم في التصديق الكسبي: «إن هذه القضية معلومةٌ تصوراً، مجهولةٌ تصديقاً»، ولا شكَّ أن القضية الكسبية قبلَ القياس حاصلة بجميع أجزائها في الذهن، وبعدَ القياس يحصل التصديقُ بأنها مطابقةٌ لما/ في نفس الأمر. (١٠/و)

ولا يخفى عليك أنه كما أن التصديق إدراكٌ واحد داخلٌ تحت التصور المطلق الذي هو جنسُه وله فصلٌ ينوِّعه ويحصِّله فيكون مركَّباً تحليليّاً كما مرّ؛ فكذا[٤] سائرُ أقسام العلم؛ فإن كلاً منها[٥] أيضاً مضمِّنٌ لما به الاشتراك وما يتحصَّل[٦] به نوعاً؛ كالشك مثلاً، فإنه عبارة عن حصول صورة التأليف في الذهن مع تجويز وقوع مُقابله[٧] تجويزاً مساوياً لتجويز وقوعه، وكذا الوهمُ مركَّبُ المعنى من التصورِ للشيء وتجويزِ خلافه تجويزاً راجحاً على عكس الإدراك الظني.

---

(١) ما نقله المؤلف هو عبارةُ شرح القسطاس، الورقة ٤.
(٢) في الأصل و(ي): مسامحة، وهو تحريف، وكتب ناسخ الأصل تحتها: مشاحة؛ بدل.
(٣) القائل هو القطب الرازي في رسالته المعمولة، وقد تصرف المؤلف في عبارته، تنظر ص ١٢٨.
(٤) في الأصل و(ف) و(ش): وكذا، وأثبت ما في سائر النسخ.
(٥) في (ف) و(ش): منهما، وهو تحريف.
(٦) في (ف): حصل، وفي (ش): يحصل.
(٧) في (ي): ما يقابله.

وأما تصورُ المعاني المفردة أو المركَّبة غير النسبيَّة أو النسبية التقييديَّة[١] أو الخبريَّة؛ فكلٌّ[٢] ذلك نوعٌ من العلم المطلق مع قيد عدمي.

ثم لكلٍّ من الأقسام تحصُّلاتٌ وتنوعات أخرى باعتبار المعلومات كما لا يخفى[٣]، ولهذا قيل: «العلم بكل شيء من قبيل ذلك الشيء»؛ لأنه متَّحد به، كما أن وجود كلِّ شيء في الخارج عينُ ذلك الشيء ومتحدٌ به، ولأجل ذلك اشتَهر من الحكماء المشَّائين أن الوجود أنواعٌ متخالفة حسبَ اختلاف الماهيات، مع أنهم قائلون بأن الوجود أمر بسيط لا جنسَ[٤] ولا فصلَ له، ولا حدَّ له[٥]، ولا يعرضُه العمومُ والكلية، وإدراكُ ذلك يحتاج إلى لطف قريحة.

فهذا ما سَنَح لنا في باب التصور والتصديق، واللّه وليُّ الهداية[٦] والتوفيق.

---

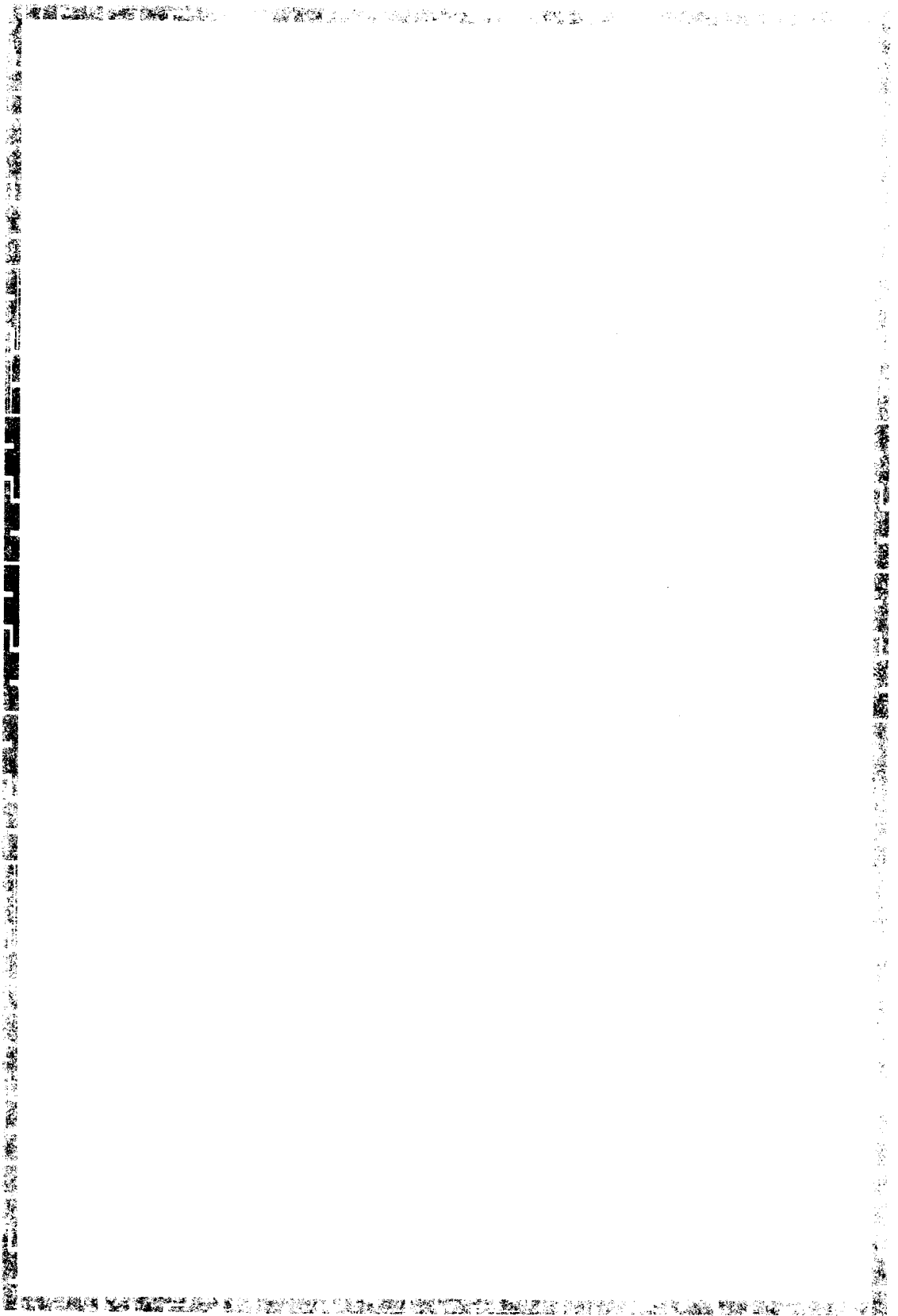
(١) «أو النسبية» ساقط من (ي)، وفي (ش): بغير النسبة أو النسبة التقييدية.

(٢) في (ف): وكل، وهو تحريف.

(٣) هذا مما اختاره المحقق الدواني أيضاً في حاشية شرح التجريد الورقة ١٥٣، ولكنه ذهب إلى أن هذه المتحصلات هي أنواع حقيقية مندرجة تحت نوعين إضافيين هما التصور والتصديق، وهذان النوعان قسمان للعلم متباينان تبايناً ذاتياً اعتبارياً، وأفراد المتحصلات المذكورة هي التصورات والتصديقات القائمة بالأذهان الشخصية، ينظر تفصيل ذلك في حاشية الكلنوبي على حاشية أبي الفتح ص ١٩٧_١٩٩.

(٤) في (ف): لا جنس له.

(٥) في (ز) و(م) و(ش): فلا حد له.

(٦) في الأصل: الهادي، وهو تحريف، و«والتصديق... التوفيق» ساقط من (ز) و(م).

هو الحكيم العليم

هذه رسالة عرشية الهية ومقالة جليلة ربانية مسماة بعرش التقديس فارق بين الحق
والتدليس طلعت عن مطلع العرفان والتحقيق ولمعت عن منبع الايقان والتدقيق
لعمري لولا ان الجاهل عنود والانصاف في الخلق مفقود لحري بها ان تكتب نقوشها
في صفحات الاحجار ظاهرا وتثبت معانيها في الواح البصائر باطنا ولكن
الجاحدين الغافلين المغترين بلامع السراب محرومون من رحيق هذا الشراب
فانهم لا يبصرون ولا يسمعون لانهم عن السمع لمعزولون وعن آيات ربهم محجوبون
يعلمون ظاهرا من الحيوة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون ولو كان يتيسر لكل عاجز
السياحة في فضاء عالم الملكوت والسير لما كان سليمان صلوات الله على نبينا وعليه
مختصا بينهم بمنطق الطير فهؤلاء هم محقون معذورون في امرهم هذا لو لم يسموا جبنهم
حزما وفتورهم نفورا ونعم ما قيل يرى الجبناء ان الجبن حزم
وتلك خديعة الطبع اللئيم ولكن الكل ميسر لما خلق له وكتب هذه الاحرف
خادم القوى العالية الروحانية محمد بن ابرهيم الشهير بالصدر الشيرازي احسن الله احواله
حامدا لله مصليا على نبيه مستغفرا لذنبه

ديباجة عرش التقديس بخط المؤلف

اللهم اجعل رضاک عنّی فیما تشغلنی به ولا تشغلنی من ذکرک بما تشوقنی الیه

بسم الله الرحمن الرحیم والاستیثاق من العلیم الحکیم

یا هو یا من هو یا من لا هو الا هو یا فوق الفوق ویا وراء الوراء ویا عالیا [illegible]
سمک الوصف ویا رفیعاً من افق الثناء لا هو الا انت ولا انت الا انت
هویتک انیّة احاطیة ظهوریة وانیتک هویة قیومیة نوریة لا حق الا
حقیتک ولا خیر الا انیتک یا جاعل المهیات المتجوهرة ومذوّت الذوات
المتقررة ومؤیس الانیات المتاتیة لا ابتغی غیرک ولا اؤمّل من سواک
ولا ادری للانوار وجهک ولا ابتغی الا مستقر رضاک ان هذه النفس لهی الهائجة
الهائمة الحائرة الطائرة [illegible] رحمتک علی غضبک وبعزة سلطانک عند قهرک اللهم
بالمقامات القدسات المراصات والصافات العاقلات العارفات
الیک وبالشاربات العالیات وبالجاریات الصالحات وبأشرف
الوسائل الیک واکرم الرسائل علیک سید العالمین الی طاعتک وخیر الهادین
سبیلک محمد وخاتمة الاوصیاء وخاتمة الانجبین [illegible] تحیاتک وخصصهم
بکرائم صلواتک وتسلیماتک وبعد فیقول المربوب الی الرب الغنی محمد بن محمد
یلقب باقر الداماد الحسینی ختم الله له بالحسنی یلمّ علی معاشر الاولاد المعنویة

وزمر فلذات الافئدة الروحیة ان من آیات الله الکبری لدی [illegible]
العظمی علیّ فوق ما شرح صدری للایمان وفیما جعل قسطی اصطیاد
الحق بالبرهان ان فضّلنی علی شرکاء الصناعة ورؤساءها من
السابقین واللاحقین بانضاج فی الحکمة ولم [illegible] العلم وتقویم
الحکمة الایمانیة الیمانیة البهیجة وتسویة الفلسفة الدینیة الیقینیة
النضیجة [illegible] جاهلیة الاذهان فی الفلسفة الاولی واکمال [illegible]
القوة النظریة بمستحدثات فطرة اذن تتولّی تنقیح قوانین حکمیة
قدسیة وتحصین ضوابط عقلیة [illegible] غیبیة ملکوتیة
علی اسالیب نوریة لاهوتیة فاکثر ما نظرت فی علوم الاولین وسبرت
انظارهم وعثرت علی فنون الآخرین واختبرت افکارهم فنککت و
سککت ونقدت ونخلت ثم قلعت باب الاعضال فیما اعضلهم
وفتحت دار الاشکال فیما اشکل علیهم ولی [illegible] فی ذلک اسوة
حسنة بلسان سیدی ومولای سید المسلمین ومولی المؤمنین علیه ازکی
صلوات المصلین اذ یقول [illegible] ولکن بنعمة ربانیة لا بفطرة انسانیة
ومن فوارع هذه القوانین تتمیم ما بین التقدیس والتوحید وارادة
السبیل الی سوق النزول المتشوف فیه علی اُمم التنزیه والتمجید فالحث علی

عرش التقدیس بخطّ صدر المتألهین

كل فى الحس الكلى جميع طبايع الحيوان وفى كل واحد من الحيوان

ايضاً حيوانا كثيرة الا انها اقل واضعف من الحيوان الذى هو اعلى

ولا يزال الحيوان يقل ويضعف فى الحس الذى يليه الى ان

يأتى الى الحيوان الصغير الضعيف ويقف هناك تمت

الرسالة والله الحمد والمنة وصلى الله على محمد واله الطاهرين

كتبه الداعى صادق الحسنى الشهيدى

م م م م م

م م م م

م م م

م م

م

الصفحة الاخيرة من اتحاد العاقل و المعقول «م»

بسم الله الرحمن الرحيم

فصل في درجات العقل النظري موافقاً لما ذكره الاسكندر الافروديسي ان للعقل مقامات احدها العقل
الهيولاني و الحكماء عنوا بقولهم هيولانياً موضوعاً ما يمكن ان يصير شيئاً اما محسوساً او معقولاً بوجود صورة فيه
وكما هو بالقوة شيئاً من الابدان تكون ذاته بذاته بحيث لا يكون لها صورة من صور الاشياء فيكون قوة محضة لا فعلية لها
الا بحسب ما يرد عليها من الخارج فاذا صارت مصورة بصورة تصير متحدة بها صائرة اياها بحيث لا اثنينية
بينهما و هذا في باب المحسوسات كهيولى الاجسام التي في حد ذاتها معراة عن الصور كلها و هي في نفس الامر
على هذه الانواع الجسمانية و شيء منها البسيطة و المركبة كما بين في علم ما بعد الطبيعة و برهن عليه ان التركيب
بين المادة و الصورة اتحادي كما هو عند المحققين و كهذا الامر في العقل الهيولاني بالقياس الى المعقولات
فانه ليس في حد ذاته معقولاً بالفعل ولا هو في نفس الامر شيئاً قبل ان يخرج الى الفعل احد الاشياء العقلية بالفعل
و للنفس في هو احد الاشياء المحسوسة بالفعل و جميع الاشياء المعقولة بالقوة لان الذي هو صورة كمالية
لنوع محسوس جسماني كالانسان له ان يدرك الاشياء كلها معاً بخلاف الهيولى الاولى فانها ليست في نفسها
شيئاً من الاشياء الحسية و لا العقلية و لها ان تتصور جميع الاشياء الحسية شيئاً بعد شيء فالنفس الانسانية
صورة بالقياس الى المادة المحسوسة و هيولى بالقياس الى صور معقولة فهي في حد ذاتها في اول النشأة
حسية و ليست بشيء عقلي كما قال الله تعالى يا اهل الكتاب لستم على شيء فهي صورة حسية و مادة عقلية
فهي في حد ذاتها عقل هيولاني لانها انما هي جميع المعقولات بالقوة لان في قوتها ان يدرك جميع المعقولات
ولا ينبغي لمدرك ان يكون بالفعل طبيعة تخص واحداً من مدركاته و الا لكانت صورته المخصوصة
عائقة له عن ادراك ما سوى تلك الطبيعة و ذلك مثل الحواس لا يدرك الاشياء من نوعها فالبصر
مثلاً يدرك الالوان و لا لون له و آلة الشم لا رائحة لها و اللامسة التي يدرك بها الملموسات لابد
وان يكون من الاعتدال بحيث كانها لا متصف بشيء منها على وجه الشدة و التمامية حتى يدرك بها الجميع

الصفحة الاولى من اتحاد العاقل و المعقول «ز»

الصفحة الاخيرة من اتحاد العاقل و المعقول «ز»

ثبات وآثار من الماء والطين فهو البقاء بكشف ما ذكرناه في المقام الثانية

والمحبوبية الذي كان له عليه السلام لا تسعه فيه ملك مقرب ولا نبي

مرسل سابق على جميع الامور العقلية والنفسية والحسية وإن كان

وجهة الحسنا الحسن لا يجعلها كان يحكي ليس بقبل الآخرين إذ لا يعد إلا القبل

بالروح القدسي والقلب من مقام النفس الى مقام السر صادر من غير

الاحد البقاء ومن حد التلون والتغير الى حد التمكن والثبات في مقعد

صدق عند مليك مقتدر وقد قيل النهاية هي الرجوع الى البداية

هذا ما تيسر لي الآن في كشف هذه المسائل على سبيل الاستعجال

مع تضييق المجال وتصادم الاهوال وتراكم الاشغال وتمام القول

فيها يستدعي المصاحبة طويلة لعل الله يرزق بيننا ويجمع بيننا انه ولي

في الاجابة والحمد لله اولاً وآخراً والسلام كتبته من نسخة الاصل التي كتبه المصنف بنفسه الشريفة

الصفحة الأخيرة من أجوبة المسائل الجيلانية «الف»

بسم الله الرحمن الرحيم

رسالة كتبها الاستاد صدر الافاضل الى الفاضل مولانا شمسا الجيلاني رحمهما الله تعالى ورد كتاب

من اعز الاخوان وافاضل الاقران اولى الدراية والعرفان عالم عصره وخلاصة دهره شمسا الفلك

الانعان كاشفا بعقد رموز البيان عارجا بسره الى درجات الجنان اصعده الله على

معارج الكمالات العقلية ورقاه الى مراقي الحالات القلبية حتى يبلغ مناه ومنتهاه ويوصله

معيدا ومبداه مبناه على جميل صنع الله لديه وجزيل مواهبه عنده وسبوغ نعمائه وتواتر

آلائه عليه وانزعاجه عن صحبة صحبة الدنيا وخدمة خدمة النفس والهوى من القلوب المنكوسة

والاعين المطموسة والنفوس المخلدة الى ارض الفجار ومهبط الاشرار ومقر الشياطين و

مثوى المتكبرين اعداء الحكمة ورفضة العلم وطلبة الهوى واولياء الجهل الذين طمست

انوار فطرهم ومسخت بواطن صورهم وحيل بينهم وبين ما يشتهون لحمد الله ثم حمد الله على

استمساك حبيبي المولى الاعظم بالعروة الوثقى واستيناسه بما جعل القوى الانسية المنفعلة

محل القوى العالية الفعالة فهذا يوجب سكينة ويكشف عن سمة احتياجه ويحط وزره

ويبلغنا الى دار قرارنا الان بالعلم والحكمة يسلك الانسان سبيل الله ويقرب اليه ويسكن

لديه ويخلع عنا لباس اهل النار ويزيل بنا عن مكان الاشرار قائلين كما قال عباد الله الصالحين

الحمد لله الذي اذهب عنا الحزن ان ربنا لغفور شكور الذي احلنا دار المقامة من فضله

لا يمسنا فيها نصب ولا يمسنا فيها لغوب وحيث انفتح من جانب المولى الاعظم باب المفاوضات

العلمية والمراسلات القلبية فان ساعدنا القدر وامهلنا العمر جعلنا من عمدة شغلنا

... طريق المفاوضة و الانبساط ونسلك سبيل الاتحاد والاتفاق في ...

الصفحة الاولى من أجوبة المسائل الجيلانية «م»

وحكم النفوس بما هي نفوس حكم الطبايع في ذلك واما الارواح بالمعنى الذي قررناه فبيانه
مثالا ان من لدن آدم اول البشر الى زمان محمد خاتم الانبياء صلى الله عليه وآله كانت النفوس
الآدمية مترقية في الكمال فكانت اولا في مقام الحس والنفس ثم في مقام القلب ثم في مقام
الروح وبعد هذه المراتب مقام العبدية المختص بنبينا صلى الله عليه وآله وخواص امته المرحومة
التي هي خير الامم لقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس الآية واول من بلغ الى مقام الروح
وفتح باب التوحيد الحقيقي هو شيخ الانبياء ابراهيم على نبينا وعليه السلام واراد لمن بعده من ذريته
مقام الروح المعبر عنه بالاسلام الحقيقي حيث سأل في دعائه عن الله لاولاد ذريته
كما حكى الله ومن ذريتنا امة مسلمة لك وقال تعالى هو سماكم المسلمين فاذا تقرر هذه
المقدمات فمعنى خلق الله الارواح قبل الاجساد اي خلق ارواح الكمل قبل الاجساد
التي كانت موجودة في زمن النبي صلى الله عليه وآله والمدة بين زمان الخليل وزمان
حبيب الله عليهما وآلهما السلام قريب من هذه المدة واما قوله صلى الله عليه وآله كنت نبيا
وآدم بين الماء والطين فهو ينكشف بما ذكرناه فان مقام العبدية والمحبوبية التي السبق
كانت له عليه السلام الذي لا يسعه فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل سابق على جميع الامور العقلية
والنفسية والحسية وان كان وجوده الجسماني الحسي لاحقا كما قال نحن السابقون الآخرون
فالعبد اذا اتصل بعالم القدس والقلب من مقام النفس الى مقام الرضا ومن حد
الحدوث الى حد [illegible] ومن حد التلوين والتغير الى حد التمكين والثبات في مقعد
صدق عند مليك مقتدر وقد قيل النهاية هي الرجوع الى البداية هذا ما تيسر لنا الآن
في كشف هذه [illegible] على سبيل الاستعجال مع ضيق المجال وتصادم الاحوال وتزاحم [illegible]

وتمام القول فيها يحتاج الى صحبة طويلة لعل الله يرفع بيننا ويجمع بيننا انه ولي الاجابة والنعم

الصفحة الاولى من اجوبة المسائل الكاشانية «م»

الأول وعليه عمله المحقق في شرحه لرسالة في إثبات المبدأ ولعقل الثاني الذي هو صورة عقلية في الخارج بلا مادة من جهة الوجود الذي هو أمر نوري لكونه مستقلا بالماهية بل نفس ما به حصولها وصدور الفلك الأول الذي هو صورة مادية ناقصة مفتقرة إلى ما يكملها ويخرجها من القوة إلى الفعل من جهة الماهية التي هي أمر مادي أولا تحصل لها عقلا وخارجا إلا بالوجود كالهيولى التي لا تحصل لها في الخارج إلا بالصورة إلا أن بين القبيلتين فرق من وجوه بينت في موضعها

رسالة الأجوبة لسؤالات بعض الأذكياء وهو الفاضل مظفر حسين الكاشاني من إنشاء أفضل صدر الأفاضل المتأخرين وقدوة الحكماء المتألهين رحمه الله عليه نقل من خط الشريف الأستاد المحقق المدقق قدوة الأفاضل المتقدمين والمتأخرين وبدر العلماء المتبحرين مولانا عبد الرزاق اللاهيجي أدام الله ظلال جلاله إلى يوم القيام

يا رب كل عقل ونفس وغاية كل صفة وحركة وحس أنزل علينا رحمتك ولوامع بركاتك وأفض علينا فتوحات أنوار خزائنك وصل على الذوات الكاملة والأرواح الفاضلة من الأنبياء والأولياء خصوصا سيدنا محمد وآله المطهرين سلام الله عليهم أجمعين فقد سألني بعض أجلة الإخوان وأفاضل الأقران عن مسائل عويصة تطلب البحث فيها والتفحص عن تعقيدها وليس المسؤول عنها بمنزلة من له كشف المسؤول ورفع الإشكال إلا أن حسن الظن بالشيء ربما يثمر الاستعداد به والانتفاع وإن كان دون ذلك الشيء في درجة القصور والانقطاع فأجبت عن ذلك مسؤوله وأظهرت مأموله والله الهادي إلى طريق الرشاد وعليه التوكل والاعتماد

النفس الإنسانية لا تخلو إما أن يكون علمها بذواتها وقواها وجوارحها وبالصور الكلية المرتسمة في ذاتها والجزئية الحاصلة في آلاتها بمجرد حضور هذه الأشياء بذواتها وحيث بذاته النفس لها أو بحصول صورة أخرى حسية منها عند النفس فاستيناف أمثلة إدراكية غير أعيانها الخارجية لديها فعلى الأول يلزم أن يكون زيد مثلا عالما بذاته وبقواه وما ارتسم فيها إدراكا لازما لا ينفك عنه والحال بخلاف هذا بالضرورة لأن علمنا بحقيقة النفس وقواها إنما يحصل لنا بالكسب والتعمل بعد الأفكار الكثيرة وترتيب الأنظار العديدة ثم كيف يكون وجود النفس وقواها كافيا في البحث فيها لدينا قد اختلفت العلماء في النفس أنها جوهر أو عرض مجردة أو مادية وكذلك في القوى أنها جواهر أو أعراض وأما على الوجه الثاني فمع أنه يخالف مذهب الشيخ الرئيس والشيخ الإشراقي يلزم منه أن يكون وصول النفس لذاتها وآلاتها

الصفحة الاولى من اجوبة المسائل الكاشانية «الف»

عملا كما وفقا لا بجهة واحدة لما ثبت ان غيره وفيه في البسيط المحض شيء واحد فقد لاح من هذا ان جميع
ما يحصل للنفس في الدار الآخرة صدورا عنها لها ومنها لها فظهر بطلان قول من قال المتشبثين باذيال
افكار الفلاسفة الواقفين عن الارتقاء الى ذروة قدس الملة المصطفوية واوج عرفان الحكمة
المحمدية على الصادع بها وآله ازكى الصلوات الابدية واطيب التحيات السرمدية وهذا الذي
اومأنا اليه ههنا المعرفة يسيرة مما آنست به من جانب الطور الايمن نارا قد ما خرجت النفس مهاجرة اليه
من بيت اهلها اطوارا وتمامها تطلب بمراجعة الى الاصل والله يهدي الى الحق وبيده مقاليد
الوصل والفصل والسلام على من اتبع الهدى ونهى النفس عن الهوى تم

الصفحة الاخيرة من اجوبة المسائل الكاشانية «الف»

عقله الاول ووجوبه وكونه موجودا عنه الاول كالحيثية واحدة هي احدى الحيثيتين اللتين
في ذات الصادر الاول وكذا القياس في اعتبار ان له مهية وامكانه وتعقله المهية حيثية
واحدة هي الاخرى منهما ثم قال ولانه معلول لا تابع من ان يكون متقوما من مختلفات اي
هو بحسب المهية اذ ماهية بما هي مهية متقوما منها وقوله وكيف لا وله مهية امكانية ووجود
من غيره وجب اشارة الى منشأ الكثرة بحسب المهية من المختلفات كالجنس والفصل
لا الى بيان تركبه من المهية والوجود كما قرره الشيخ المحقق لعدم الحاجة اليه بعد ذكره
سابقا ثم قال ثم يجب ان يكون الامر الصوري منه مبدأ الكائن الصوري والامر
الاشبه بالمادة مبدأ الكائن المناسب للمادة انتهى اقول هذا الكلام يمكن ان يكون
متفرعا على اول ما ذكره من الاختلاف اعني وجوب الوجود بالغير وامكان المهية في نفسها من
الصادر الاول وعليه حمله المحقق في شرحه فيكون فيه الاشارة الى صدور العقل الثاني الذي
هو صورة عقلية في الخارج بلا مادة من جهة الوجود الذي هو امر صوري لكونه محصلا
للمهية بل نفسها بحصولها وصدور الفلك الاول الذي هو صورة مادية ناقصة مفتقرة
الى ما يكملها ويخرجها من القوة الى الفعل من جهة المهية التي هي امر مادي اذ لا تحصل لها عقلا
وخارجا الا بالوجود فالهيولى التي لا تحصل لها في الخارج الا بالصورة الا ان بين المسلكين
فرقا من وجوه بينت في موضعها انتهى م م م

رسالة الاجوبة لسؤالات بعض الاذكياء وهو الفاضل مظفر حسين الكاشاني من
رشحات قلم صدر الافاضل المتأخرين وقدوة الحكماء المتألهين رحمه الله
يا رب كل عقل ونفس وغاية كل حركة وحيوة وحتى تسلط علينا دوام بركاتك وفيض على نفوسنا

الصفحة الأخيرة من اجوبة المسائل النصيرية «م»

الصفحة الاولى من اجوبة المسائل الكاشانية «م»

موضوع النفس فانها وتصوراتها الادراكية الغير المتناهية اذ لا امكن من ان يكون فيه بازاء كل
من نفس او لحصول صورة فيه قوة واستعداد خاص مخالف لاستعداد حصول نفس او صورة اخرى
بالفعل فيلزم ان يكون في جرم واحد استعدادات غير متناهية مجتمعة وذلك معلوم الفساد و
ما ادت اليه افكار الحكماء. وليس المخلص منه الا بالتشبث باذيال الانبياء كما قيل فكر بهبود خود اى دل
زد ردیگر کن درد عاشق نشود به بمداوای حکیم تخلص قدسی فالحق ان الصور التي يستلذها السعداء
والتي يتألم بها الاشقياء ليست هي بصورات الافلاك وما في حكمها بل هي مما اعدت لها في دار اخرى
وصنع اخر كما وعدها الشريعة الالهية وهم ابدان اخروية متناسبة لنفوسهم بهيأتها واخلاقها
وانما مظاهر تلك الابدان والصور نفوسها بين التأثيرين بضرب من الفعل والتأثير كان
المرائي مظاهر الصور التي يقع فيها بضرب من القبول للاثر ولا منافاة بين صدور الفعل عن قوة
بجهة وانفعالها فيجهة اخرى كما ان الصحة والمرض في هذه الدار ينشأن من النفس في البدن كما
هو التحقيق بواسطة سوء حركات وافعال لغير المزاج ثم ينفعل النفس منها ويكون من احدها
ومن الاخرى في تعب ومشقة وذلك لكونها ذات جهتين قوة وفعل وكمال ونقص بفعل باحدها
وينفعل بالاخرى فهكذا يكون حالها في الاخرة بحسب ما بقت فعل الطاعات والحسنات او
اقتراف المعاصي والسيئات المؤديتين الى الصور الحسنة والقبيحة عند تجسم الاعمال وتصور الاعمال
فيتنعم بها او يتعذب منها وهاتان الجهتان لم تزلا موجودتين في النفس ما لم تصر عقلا بسيطا صرفا
يكون علما وفعلا بجهة واحدة لما ثبت ان علمه وفعله في البسيط المحض شيء واحد فقد لاح من هذا
ان جميع ما يلحق النفس في الدار الاخرة صور اعمالها وافعالها وظهر بطلان قول هؤلاء المتشبثين باذيال
افكار الفلاسفة الواقفين عن الارتقاء الى ذروة قدس الملة المصطفوية والسلام على من اتبع الهدى

ونهى النفس عن الهوى تمت

الصفحة الاخيرة من اجوبة المسائل الكاشانية «م»

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله منور النفوس بانوار العلم والايمان وهادي الخلائق بارسال الرسول وانزال
القرآن وصلى الله على نبيه سيد الانس والجان وآله واولاده المطهرين عن ارجاس
الجاهلية [illegible] المقدسين عن دنس الطبيعة والعصيان وبعد فان الحكيم العالم الفاضل
والاستاذ الواصل الى الكمال في تتبع الكمالات البشرية والمتعمق في استخراج العلوم الالهية
والطبيعية واستنباط الاصول العقلية والخلقية نصير الملة والدين محمد الطوسي
نور الله مضجعه الشريف بالحشر قد بعث رسالة الى بعض معاصريه وهو الفاضل النحرير
والعلامة الشهير شمس الدين خسروشاهي وسال منه ثلث مسائل طلب منه الكشف عن
وجوه مشكلاتها وحل عقد مسائلها فلم يات ذلك المعاصر بجواب ونحن نريد بعون الله
ان نبتدئ بتفسير تلك المسائل المعضلة الدقيقة ونأتي بجواب شاف كاف
فيه [illegible] مسائل مشكلة عميقة وانى لمثلي مع قصور خلقه وعجز القوة البشرية وضعف
[illegible] من هذه العهدة لكن الفضل بيد الله والقدرة من عنده والحكمة من فيضه
[illegible] وان كانوا من قبل لفي ضلال مبين فلنذكر الرسالة بالفاظ الشريفة
[illegible] اللطيفة ثم نردف بها باجوبة مستمدا من فضل العليم الوهاب والرسالة
[illegible] وسيلة الى تواصل من دانت افئدتهم وتفاصلت المنهم والسؤال
ذريعة الى استفادة خير لمن كان حرصه عليه شديدا من كان باعثه اليه مديد الراي
خادم الدين محمد الطوسي المتوسل بها الى الجناب العالي الفاضل المحقق المدقق شمس الملة والدين

الصفحة الاولى من أجوبة المسائل النصيرية «م»

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الصفحة الاولى من رسالة اصالة جعل الوجود

وهذا من صدر الافاضل

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

فصل في ان عذاب القبر حق بقول مجمل كل من شاهد بنور البصيرة باطنه في الدنيا لرآه مشحونا بانواع المؤذيات وصنوف
السباع مثل الغضب والشهوة والحقد والحسد والكبر والعجب والرياء وغيرها وهي التي لا تزال تفترسه وتنهشه ان سهى عنها لحظة
الا ان اكثر الناس محجوب العين عن مشاهدتها فاذا انكشف الغطاء ووضع في قبره عاينها وقد تمثلت بصورها واشكالها الموافقة
لمعانيها فيرى بعينه العقارب والحيات قد احدقت به وانما هي ملكاته وصفاته الآخرة الحاضرة الآن في نفسه وقد انكشف له
صورها الطبيعية فان لكل معنى صورة تناسبه فهذا عذاب القبر ان كان شقيا ومقابله ان كان سعيدا وتحقيق ذلك على ما يليق
بعض الاكابر غير ان بالموت يتجرد النفس عن البدن ليس يصحبها شيء من الهيئات البدنية وهي عند الموت عارفة بمفارقة الدنيا
غير الدنيا مدركة ذاتها بقوتها الوهمية عين الانسان المقبور الذي مات على صورته كما كان في الرؤيا يرى نفسها على صورتها
التي كانت في الدنيا بعينها ويرى هذه الامور مشاهدة عيانا لا يحسبها الباطن فيرى بدنها مقبورة ويرى الآلام الواصلة
اليها على سبيل العقوبات الحسية على ما وردت به الشرايع الحقة وهو عذاب القبر وان كانت سعيدة فتتخيل ذاتها وصورتها
ونتايج ملكاتها وسائر الموعود به النبوية على وفق ما كانت تعتقده من الجنات والانهار والحدائق والغلمان والحور العين
والكأس من المعين فهو ثواب القبر ولذلك قال النبي صلى الله عليه وآله القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران فالقبر الحقيقي هذه
الهيئات وعذاب القبر وثوابه ما ذكرناه واما البعث فهو خروج النفس عن غبار هذه الهيئات المحيطة بها كما يخرج الجنين
من القرار المكين وقد اشير بما نقل ان دنياك وبيتك الذي فيك قبل الموت وآخرتك وبيتك الا ما لك بعد الموت
قال الله تعالى قل يحييها الذي انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم في الاشارة الى تحقيق الحشر اعلم ان الزمان علة
التغير والتعاقب مطلقا والمكان علة الاحتجاب والغيبة مطلقا فلما كان الاحتجاب الموجودات بعضها عن بعض في دار الدنيا

(٤/ن)

الصفحة الاولى من الحشرية «م»

عند فناء العالم في الرقع إلى العظم فيه وفناء العقل في شهوده ظهر له أنوار الأنوار وانكشف عليه ضوء الوجود الحقيقي وتجلّى له وجه
القيوم الأحد فلم يبق لأنوار الكواكب عنده ظهور إذا الشمس كورت وإذا النجوم انكدرت بل لم تكن لها وجود وإذا الكواكب
انتثرت وتجلى نور القمر وإذا اتحد ذا النور مع النور لم يبق في الأفاقة أثر ولا في الاستفاضة حظ لا يرون فيها شمسا ولا زمهريرا
و الجبال الكونية في ذوات الأوضاع الشخصية المجتمعة من مواد وصور وأعراض مختلفة الحقائق التي تكون لها وجود محسوس مكرّره الحس
والخيال لا غير يلبس لها في مشهد آخر هذا النحو من الوجود الذي ينفعل ويتأثر منه الحس بل يدرك ويشاهد بنحو آخر بشعر أخروي يتنور بنور
الملكوت [illegible] التحليل إلى البسائط فينتفش فيه مرة كالعهن المنفوش وينسف في الآخرة ويسلونك عن الجبال فقل ينسفها
ربي نسفا فيذرها قاعا صفصفا لا ترى فيها عوجا ولا أمتا والبحار التي لا يمكن العبور عليها الا بمركب فينه [illegible]
بتواقب الكواكب يرفع من البين وإذا البحار سجرت ليتصل البر والبحر ويتحد الفوق والتحت والسماء والأرض ويحضر الخلايق
كلهم في عرصات القيمة وإذا هم بالساهرة ويكشف الأغطية ويرتفع الحجب لأهل البرازخ وترفع الحواجز وإذا القبور بعثرت
ويقام الخلايق من مواقف الحجب إلى مواقف كشف الأسرار وقفوهم إنهم مسئولون فالتحقوا عند ذلك من مجالس البرازخ
يتوجهون إلى حضرة الربوبية فإذا هم من الأجداث إلى ربهم ينسلون ويسلب [illegible] التقطيع ويكسر السموم والآلام والعقول من
السموم والأوهام والآلام ليهدم طرفا النقاد وينقطع أسباب التنازع والعناد من ذوى الشرور والآفات والمعاصي كما
في الحديث ويجاء بالسم من العسل والتعابير الزلب والقول في الكلي لا يرون فيها شمسا ولا زمهريرا والموت لكونه سبب
هلاك الحق لكل واحد من طرفي التضاد ويقام بين الجنة والنار في صورة كبش أملح ويذبح ليظهر الحيوة الحقيقة الموصوف بالمطلق
لموت الموت وحيوة الحيوة والجحيم يظهر ويحضر في العرصة على صورة بعير وجيء يومئذ بجهنم ليراها أهل
العيان وبرزت الجحيم لمن يرى حتى يطلع الخلايق من أهوالها وهيئاتها على عدمهم
ويعالج قشره سره لولا أن صيّنها الله لاحترقت
السموات والأرض تمت هذه الرسالة في الخوزان
بعون الملك المنان وهو قريته من قرى الأصفهان في يوم
الثلثة والعشرين من شهر رمضان على يد أقل الانسان صدرا
فهو من أهل الخيلان ورسم لمبده لا ابن [illegible] عبد الله عليهم السبحان
وصانهما الله عن الحدثان وغفر له ولوالديه بالغفران بحق محمد وآله
الذين هم أهل الإحسان في سنة ١٢٠١

الصفحة الأخيرة من الحشرية «م»

٩٩٠ هذه رسالة حشرية من صدر العرفاء

بسم الله الرحمن الرحيم

[illegible]

الصفحة الاولى من الحشرية «ش»

٢٠٢

الصفحة الأخيرة من الحشرية «ش»

رسالة الخلسة

بسم الله الرحمن الرحيم

[illegible] كانت هذه المسألة من مزالق الاقدام ومزال الافهام
حتى [illegible] على اثبات [illegible] ونفي الاسباب الكلية حكمهم حكم الاشاعرة وان كانوا
[illegible] وذلك لرفضهم طريق العلم والحكمة واشتغالهم بفروع
الفقه عن اصول الدين وعن احكام اليقين [illegible] يزيدها ايضاحا واشراقا بالبيان
وتبيينا بالقول الصريح كاشفا على المعقول اقول ما يتعلق بهذا الباب انه نقل صاحب كتاب
الملل والنحل [illegible] شبهة ابليس لعنه الله ومصدرها استبداده بالرأي في مقابلة
النص واختياره الهوى في معارضة الامر واستكباره بالمادة التي خلق منها وهي النار على مادة
آدم وهي الطين وانشعبت هذه الشبهة سبع شبهات وسرت في اذهان الناس حتى
صارت مذاهب بدعة وضلالة وتلك الشبهات مسطورة في شرح الاناجيل الاربعة
ومذكورة في التوراة متفرقة على شكل مناظرة بينه وبين الملائكة بعد الامر بالسجود و
الامتناع منه كما نقل عنه اني سلمت ان الباري تعالى الهي واله الخلق عالم قادر وانه مهما اراد
شيئا قال له كن فيكون وهو حكيم في فعله الا انه يتوجه على مساق حكمته اسولة قالت الملائكة ما هي وكم
هي قال لعنه الله هي سبع الاول منها انه علم قبل خلقي انه اي شيء يصدر عني ويحصل
مني فلم خلقني اولا وما الحكمة في خلقه اياي والثاني اذ خلقني على مقتضى ارادته ومشيئته
فلم كلفني بمعرفته وطاعته وما الحكمة في التكليف بعد ان لا ينتفع بطاعة ولا يتضرر بمعصية
والثالث اذ خلقني وكلفني فالتزمت تكليفه بالمعرفة والطاعة فعرفت واطعت فلم كلفني
بطاعة آدم والسجود له وما الحكمة في هذا التكليف على الخصوص بعد ان لا يزيد ذلك في
معرفتي وطاعتي والرابع اذ خلقني على الاطلاق وكلفني بهذا التكليف على الخصوص

الصفحة الاولى من رسالة ردّ الشبهات الابليسية

لا د... ادم الى يوم البعث   بمثل ما ذكرناه فان ابقائه تابع لبقاء النوع البشر
بتعاقب الافراد وهو مستمر الى يوم القيمة فكذلك وجب استمراره ودوامه لاجل
ادامة الفايدة التى ذكرناها فى وجوده ووجود ... الى يوم الدين وذلك
اليس بقاء العالم على الخير خيرا من امتزاجه بالشر قلنا فاذن لم يكن دنيا والدنيا
ممزوجة بالشرور لكنها جسر يعبر به الناس الى الاخرة ولو كان كلها شرا ولكن وسيلة
الى الخير الاخروى الدائم لكان وجودها خيرا من عدمها والعالم الذى لا يتطرق
اليه الشرور والآفات عالم اخر اليه رجعى الطاهرات من نفوسها وهذا اللعين
مع اشتهاره بالعلم فى غاية الجهل المركب بالعباد كما يظهر من اراد هذه الشبهات
و... من له رتبة متوسطة فى الحكم يعلم دفعها وحلها فضلا عن الراسخ القدم
فى الحكمة المنشرح الصدر بنور الايمان والمعرفة ومع ذلك ذكر الفخر الرازى امام
المتكلمين ما نقلناه منه من انه لو اجتمع الخلائق كلهم لم يجدوا مخلصا لهذه
الشبهات الا بما سماه الجواب الالهى من القول بابطال الحكمة وانكار الغاية ونفى
الترجيح والسبب الذاتى لوجود الاشياء تشنيعا بمذهب اصحابه ... ونفى
القوى الفاعلة المختار والارادة الجزائية وذلك لقصوره وقصورهم عن ادراك
الحكمة المتعالية وفهم الانوار العلمية وعجزهم عن دفع الاوهام والشبهات المورده
فى كل باب عقلى لان ذلك لا يتيسر الا بترك الرغبة الى الدنيا ومالها وجاهها والشهوة
عند اشتداد ... الوصول الى نيل الغوامض الحكمية وفهم الاسرار اليقينية مع
هذه الدعاوى والامراض النفسانية والاعراض الدنيوية والله يهدى من يشاء
الى صراط مستقيم تمت الشبهات والاجوبة
من افادات مولانا صدر الدين
رحمه الله تمت
فى شهر شوال
فى بلدة خوى
١٣٠٦

الصفحة الاخيرة من رسالة ردّ الشبهات الابليسيّة

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قال الشيخ محي الدين رحمه الله اعلم وفقك الله لما يحب ويرضى ان بعض اهل العلم اورد على هذا الحديث
القدسي وهو قوله تع كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف اشكالا عظيما
وذكر انه سئل عن كثير من علماء زماننا ولم يذكروا الجواب شافيا فلما تاملت فيها اورد الهمني
الله تع اربعة اجوبة فاذكر ما اورده ثم اردفه بالاجوبة التي الهم الله تع هنا على فالاشكال
وهو ان الخفاء من الامور النسبية لابد فيه من مخف ومخفى عليه لا يجوز ان يكون المخفى عليه هو الله
تع لانه ظاهر بنفسه لنفسه عالم بذاته ازلا وابدا ولا يجوز ان يكون هو الخلق لان الخلق لم يكونوا
موجودين في الازل حتى الله لم يخف عليهم وفي الحديث كان الله ولم يكن معه شيء فلما
بقي الخلق فيكون الخلق سبب الخفاء لا سبب الظهور فهذا عكس ما يدل عليه الحديث فان
ظاهره يدل على انه تع في الازل كان مخفيا عند عدم الخلق هذا تقرير السؤال قلت الجواب عن
هذا السؤال من وجوه الوجه الاول المراد من الخفاء عدم عارف به سواه فلما اراد كثرة العارفين
به خلق الخلق فعبر عن عدم العارف به بالخفاء فانه قال كنت كنزا عزيزا وجوهرا شريفا لكن لا عارف بي
غيري ولا عالم بوجودي سواي فاطلق الخفاء واراد لازمه وهو عدم العارفين به فالمعنى كنت كنزا
ربا محسنا والها منعما مفيدا ولا عالم بي ولا عارف بكمالي وجمالي فاحببت ان اعرف فخلقت لاعرف
قال هذا معنى صحيح لا اشكال فيه الوجه الثاني ان للاشياء وجودين وجودا علميا ووجودا خارجيا فالو
جود العلمي هو المسمى بالاعيان الثابتة وهي ازلية قديمة والوجود الخارجي حادث فخفي الله تع بالنسبة
الى الاعيان الثابتة في الازل موجودة مع الله تع لكن لا علم الله تع اذ لا يعلم الله الا بالوجود الخارجي
الوجه الثالث قال في الصحاح نقل الاصمعي خفيت الشيء بمعنى كتمته وخفيته بمعنى اظهرته وهو من
الاضداد وقوله كنت كنزا مخفيا يجوز ان يكون المراد من الخفاء بمعنى الظهور فمعنى الحديث كنت كنزا
ظاهرا لنفسي ولم يكن لي عارف سواي فاحببت ان يعرفني غيري فخلقت الخلق الوجه الرابع يجوز ان
يكون كنت كنزا ظاهرا في غاية الظهور فخفي والشيء اذا بلغ غاية الظهور خفي فكانه قال كاد
نفسي من غاية الظهور ان يخفى على نفسي فضلا من غيري فخلقت الخلق حجاب ظهوري وستر نو
ري حتى يخفى شيء من ظهوري ليمكن الخلق ادراكي الا ترى ان من اراد ان ينظر الى عين الشمس
فكيف يضع يده على حاجبه فيحجب بعض نوره فخلق الخلق حجابا لنوره وجعله سببا لادراكه تع
فقال فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق فسبحان من جعل الظهور مانعا للادراك والستر والحجاب
سببا للظهور والادراك وهو اعلم بالحقائق من افادات صدر الحكماء والمتالهين مولانا صدر الدين الشيرازي قدس سره

شرح حديث كنت كنزاً مخفياً، جامعة طهران

رسالة اللمّية «الف»

کرد باآنکه اخبار از وحدت میکنند و باآنکه همین تخیل و مجاز نیز گران است چگونه
تواند موجود بی اثر شود و چگونه بود مؤثر حقیقی و اثر اعتباری باآنکه مساوات و ملائمت
بینهما از ضروریات است و چرا اگر کثرات را اعتباری ندانیم ضرری بوحدت
میرسد شیخ اشراق گوید که نور قوی نور ضعیف را مانع از اضائه شود و این سخن
متین است و موافق سخنی است که حضرت میر مثال فرموده و گویا این اشخاص
در علوم و رسمی بدرجه بلند نشسته اند وآنچه دیده اند بشهود اخبار از آن کنند چه محقق است
که ایشان در این حالت جز وحدت صرفه را مشاهده نکنند و الا فنائی نیست
و مؤید این معنی است آنچه از ایشان نقل شده و سلیقه مستقیمه و صفای ذهن نیز
شاهد اصدق است على ان معنى الفناء ان لایلاحظ العارف ذاته ولا ملتفتا بوجدانه
ولا ملتفتا بانه فان فاذا کان الامر على هذه المنوال فکیف یحکم العارف بان الکثرات
محض خیال ویمکن التصدیق له على هذا المطلب فان جاء الى التصحیح الکثرات
فی الوحدة والوحدة فی الکثرات تم ر

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لواهب النور والعقل والصلوة على النبی والوصی والاهل قد سألنی بعض الاخوان
ادام الله مشرب التحقیق والعرفان عن لمیة اختصاص المنطقة بموضع وبعض معین
من الفلک بدون سایر المواضع والابعاض فی الفلک جسم بسیط متشابه الاجزاء وقد صح
على کل جزء ما صح على غیره وکذلک لمیة اختصاص جهة معینة منه بتوجه الحرکة الیها دون غیرها
من الجهات مع تشابه الجمیع وتساوی استحقاقها لتوجیه الحرکة الیها وکذا الحکم فی سائر
الامور المختصة بمواضع بعینها من الجرم البسیط فالمرجو ان قولهم فی بیانه ان ذلک یجب
اذ یکون المخصص عاید الى الفاعل المحرک لا الى القابل لعدم اختلافه عن واف

الصفحة الاولى من اللمّية «م»

من القوة الى الفعل وتعين بنفسه سبق تعينه سائر المتعينات المفروضة وحصل المهية النوعية
بهذا التحصيل وهذا التعيين وعند تحصل الواحد يستحيل حصول غيره بدلا منه ابتداء ولا
تعاقبا لان جوهر الفلك لا يقبل التماثل ولا التضاد وليس للمتصور ان يتصور ان اختصاص
هذا الشخص الفلكي بالوجود دون سائر الاشخاص المشاركة له في المهية النوعية انما يكون لواسطة
استعداد مادة وتهيؤ قابل بهيئة مخصوصة مرجح وجوده على سائر الوجودات لان ذلك
مفتوح الاصل كما هي مقامه فاذا كان تشخص الفلك تابعا لوجوده بعينه وكانت العوارض
الشخصية له من توابع الوجود ولوازمه لا من العوارض المفارقة فهي ايضا وان كانت موجودة
في المادة كاصل الوجود الا ان وجودها على سبيل استتباع ذلك الوجود المعين الفلكي اياها
من غير استيناف مخصص لتخصيصها وجاعل جديد اياها بل تخصصها تابع لتخصيص الوجود كما
ان جعلها تابع لجعله فالسؤال في طلب تعيين الحركة والمنطقة والقطبين للفلك وجهة
الحركة الواقعة منه وحدها في السرعة وكذا التعيين مقدار الفلك وشكله وموضعه وغيرها
من الامور التي توجد في الافلاك من كل منها واحد معين من نوعه الكلي هو بعينه كالسؤال في
طلب تعيين الوجود الذي لذلك الفلك والجواب الجواب ان كلا منها من لوازم وجوده الغير
المجعولة والذي يزيدك في هذا ايضاحا ان العقل الاول مثلا له مهية نوعية بحيث عند
الذهن فرض وقوعه على كثيرين وليس الموجود منها الا واحدا وله ايضا اوصاف ونعوت
مخصصة به فاذا طلبت لمية تخصيص الوجود بهذا الواحد الصادر عن الحق الاول مع ان درجته
الجميع من افراد نوعه في المهية الامكانية في قبول الوجود وبحسبها فليس الجواب الا مثل
ما ذكرناه وكذلك فيما نحن فيه فافهم شاكرا لله تعالى معتصما بهدايته فانه قد خبتك في سبيل الناطقين
والحمد لله والصلاة على محمد وآله الطاهرين
٣ ٣

الصفحة الاخيرة من اللمّية «م»

الصفحة الاولى من رسالة المزاج

الصفحة الاخيرة من رسالة المزاج

ما حققناه ثبت انه خالق العالم وصانعه لان كل جزء من اجزاء العالم ممكن فلا يكون وجوده من ذاته بل يكون من غيره وهذا الغير يجب ان يكون واجبا
لان مخرج الممكن من القوة الى الفعل بما هو مخرج يجب ان يكون بالفعل من كل الوجوه والا لزم ان يكون بالقوة وداخلا في انواع اثر من القوة
الى الفعل وهو باطل بالضرورة فلزم ان يكون المخرج المذكور بالفعل من كل الوجوه والفعلية من كل الوجوه انما يكون صفة للواجب فثبت ان [illegible]
مخرج الممكنات الا الواجب فان قيل لم لا يجوز ان يكون الممكن بعد اكتساب الفعلية من الواجب بفيض الوجود منه ممكنا آخر قلنا ان الفعل
يكون الممكن الموجود اما بالقوة واما بالفعل ثم نقول ان ما بالقوة لا دخل له في اخراج اثر من القوة الى الفعل فبطل [illegible] ثم
نظرا الى ما بالفعل فحصل [illegible] بالقوة الا ان [illegible] بالفعل [illegible] الا الواجب فثبت ان خالق شيء من الاشياء
لا يكون الا الواجب وقد اثبتنا انه ليس في الوجود واجب غيره تعالى فثبت ان خالق الاشياء كلها هو الله تعالى واذا ثبت انه خالق العالم ثبت
انه عالم بذاته وبجميع الاشياء معقولها ومحسوسها كليها وجزئيها لانه تعالى كما كان مبدأ لجميع الموجودات التي منها العلماء بذواتها كان عالما
بذاته بالضرورة لان [illegible] يجب ان يكون اكمل واشرف من اثره فاذا ثبت انه عالم بذاته ثبت انه عالم بكل الاشياء لانه مبدأ
وعلة لها والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول ولما ثبت انه خالق الاشياء وعالم بها وجب ان يكون قادرا مختارا لان تأثير [illegible]
انما هو فعل الطبيعي العديمة الشعور والعلم لما كان مبدأ لجميع الاشياء التي منها القادرون وجب ان يكون قادرا لوجوب كون الفاعل
اشرف من اثره كما ذكرنا في العلم واذا ثبت قدرته واختياره ثبت انه مريد فان فعل القادر المختار مسبوق بالقصد والارادة و
ثبت ايضا كونه حيا لان الحي هو الذي يصح ان يعلم ويقدر وقد اثبتنا انه عالم وقادر وثبت ايضا كونه قيوما لان معنى القيوم
القائم بذاته المقوم لغيره وقد اثبتنا انه واجب لذاته فهو قائم بذاته وانه مبدأ للاشياء فكان مقوما لها وثبت ايضا انه تعالى
متكلم فان معنى المتكلم الدال على المعنى المراد الى الغير وما هو ليس الا العلم والقدرة وقد اثبتناهما ولما ثبت انه موجد
الاشياء ومعطيها ثبت انه رحمن رحيم جواد كريم الى غير ذلك من الاسماء التي تدل على [illegible] وفضله ولطفه [illegible] ادلا

الصفحة الاخيرة من تفسير سورة التوحيد (١)

بسم الله الرحمن الرحيم

تفسير سورة التوحيد (٢)

الصفحة الاولى من رسالة الوجود، كلية الحقوق

صفحة الاخيرة من رسالة الوجود، كلية الحقوق

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي رفع سماء العقل الهادي الى اصول الرأي وفروع النقل
واوعده في سوق الشرف فنواد صور الادلة وكمياتها وهنا مر
امزجة الادلة وكيفياتها ليقرر نقد البراهين من زيفها ودنو زن
شانيل الحجج من سيلها وحيفها لها من النقص والخسران وتحرز
من الجور والطغيان فقال لا تطغوا في الميزان واقيموا الوزن
فويل للمجادلين من اهل الشغب والمراء واللداد الذين اذا اكتالوا
على الناس يستوفون واذا كالوهم او وزنوهم يخسرون والصلوة
على راسم الباهر وحجته الزاهرة محمد واله نتايج مقدمتي الولاية
والنبوة وسايط حدود العصمة والعدالة وشرايط انتاج العلم
والعمل والوصول الى المبدأ الاول فاني مهد اليك
اباك من المنطق الى اصول مسيحا فصولها عن فضول فان احمد

الصفحة الاولى من رسالة التنقيح «ب»

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لواهب العلم والحكمة، والصلاة على واسطة الجود والرحمة، وآله الأئمة خزنة أسرار الشريعة والدين، وحفظة أنوار العلم واليقين.

وبعد فهذه آية عظيمة من آيات حكمة اللّه وعنايته، وهذه دُرَّة يتيمة من جواهر بحر جوده ورحمته، من تحقيق مسألة الاتحاد بين العاقل والمعقولات، ومسألة كون العقل الفعّال كل الموجدات. فهاتان مسألتان شريفتان من غوامض علم الإلهيات كأنهما عينان باصرتان يبصر بقوّتهما صور الأشياء، أو كوكبان نيّران يستضيء بهما كل ما في الأرض والسماء، قد جرى ذكرهما على ألسنة بعض المتقدمين، وخلت عن فهمهما أذهان كافّة المتأخرين فشحذوا أسنان اللسان على من ذهب إليهما منهم بالتشنيع، وجرّدوا أسلحة الطعن والرد عليهم، ممضين في التقريع، متجاهرين بالتعنيف والتشحين، غير مستأنسين لحديث [يقين]، ولا متبين لأحد منهم المعذر عنه مجالاً حتى يكون لهم من الطعن فيه خلاصاً، ومن سهام المذمة مناصاً، بل زادوا في الإنكار، وأصرّوا غاية الإصرار؛ مع أن نسبة الخطأ العظيم فيما غمض إدراكه عن أكثر أهل التعليم إلى من له دربة في الصناعة العلمية نوع[1] من الطيش والعجالة، وعدول عن منهج الاستقامة والصبر والعدالة، والعجلة للإنسان من فعل الشيطان ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِٱلْقُرْءَانِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَىٰٓ إِلَيْكَ وَحْيُهُۥ﴾ [طه: الآية ١١٤] . فالاعتصام بحبل التوقف، والانتظار لنزول أمطار الرحمة في عالم الأنوار أولى من الإسراع في الإنكار؛ والاستفتاح من فضل مَنْ بيده مفتاح الرحمة والفلاح أليق من سدّ طريق النجاح على وجوه الطلاب المستعدّين لنيل

---

(١) م: النوع.

السعادة ودرك الحقّ والصواب. ولنخلص في هذه الرسالة ما شرحناه في حقيقة هذه المقالة في كتابنا الكبير المسمى بـ «الأسفار الأربعة» تقريباً للإفهام وتبييناً للمرام ﴿لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [ق: الآية ٣٧] واللّه وليُّ العصمة والتأييد.

فنقول مرتّباً لما نذكره في مقالتين، كلّ واحد منهما مشتملة على فصول هي للعلوم دعائم وأصول.

المقالة الأولى

في اتحاد العاقل والمعقول وفيه فصول(١) فصل [١]

في درجات العقل النظري

موافقاً لما ذكره إسكندر الأفريدوسي

إن للعقل مقامات

أحدها العقل الهيولاني، والحكماء عنوا بقولهم هيولاني شيئاً مّا موضوعاً يمكن أن يصير شيئاً آخر محسوساً(٢) أو معقولاً بوجود صورة فيه، وكل ما هو بالقوة شيء آخر لا بد أن يكون ذاته من جهة ما هو كذلك شيئاً(٣) بالفعل، فلو كان فيه قوة جميع الأشياء فلا بد أن يكون ذاته بذاته بحيث لا يكون لها صورة من صور الأشياء فيكون قوة محضة لأفعلية لها الاّ بحسب ما يرد عليها من الخارج، فإذا صارت مصورة بصورة من الصور تصير متّحدة بها صائرةً إيّاها حيث لا أثنينيّة بينهما. وهذا في باب المحسوسات كهيولى الأجسام التي في مرتبة ذاتها معراة عن الصور كلها؛ وهي في نفس الأمر عين هذه الأنواع الجسمانية وأشخاصها البسيطة

---

(١) م: في الاتحاد العالم والمعقول وفيها فصول.

(٢) ألف: بقولهم هيولى موضوعاً مّا يمكن أن يصير شيئاً محسوساً.

(٣) م: الأشياء.

والمركبة، كما بيّن في علم ما بعد الطبيعة[١]، وبرهن عليه أن التركيب بين المادة والصورة اتحادى كما هو عند المحققين.

وهكذا الأمر في العقل الهيولاني بالقياس إلى المعقولات، فإنه ليس هو في حد ذاته جوهراً معقولاً بالفعل، ولا هو في نفس الأمر قبل أن يخرج إلى الفعل أحد الأشياء العقلية بالفعل ولكن حينئذٍ هو أحد الأشياء المحسوسة بالفعل وجميع الأشياء المعقولة بالقوة؛ لأن النفس هي[٢] صورة كمالية لنوع محسوس جسماني كالإنسان وله أن يدرك الأشياء كلها معاً بخلاف الهيولى الأولى، فإنها ليست في نفسها شيئاً من الأشياء الحسّية[٣] ولا العقلية؛ ولها أن تتصور جميع الأشياء الحسّية شيئاً بعد شيء. فالنفس الإنسانية صورة بالقياس إلى مادة المحسوسات، وهيولى بالقياس إلى صورة المعقولات، فهي في حد ذاتها قبل أن تستكمل شيء حسي، وليست بشيء عقلي، كما في قوله تعالى: ﴿يَٰأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لَسْتُمْ عَلَىٰ شَىْءٍ﴾ [المَائدة: الآية ٦٨] . فهي صورة حسّية ومادة عقلية، فهي في حد ذاتها عقل هيولاني، لأنها إنما هي جميع المعقولات بالقوة؛ لأن في قوتها أن تدرك جميع المعقولات.

ولا ينبغي لمدرك[٤] أن يكون بالفعل بطبيعته شيئاً واحداً[٥] من مدرَكاته، وإلا لكانت صورته[٦] المخصوصة عائقة له عن إدراك ما سوى تلك الطبيعة، وذلك مثل الحواس لا تدرك الأشياء التي يكون شيء منها فيها[٧]. فالبصر مثلاً إذ هو مدرك[٨] الألوان ولا لون لها فالآلة التي هذه القوة فيها وبها هذا الإدراك لا لون لها خاص. وآلة الشم لا رائحة لها[٩]، وبها تدرك الأرائح[١٠]، واللامسة التي

---

(١) ألف،م: ما بعد الطبيعي.

(٢) م، ل: لها.

(٣) م: لا الحسية.

(٤) في «الأسفار»: المدرك الكل.

(٥) م: بطبيعة شخص واحداً. وفي ألف: بطبيعة شخص واحد.

(٦) م: صورة.

(٧) الف: الأشياء هي شيئاً منها.

(٨) ألف: مثلاً يدرك.

(٩) م: ليست لها رائحة.

(١٠) الأرايبح ـ ظ.

تدرك بها أوائل المحسوسات لا بد وأن يكون من الاعتدال بحيث كإنها لا تتصف بشيء منها على وجه الشدة والتمامية حتى تدرك بها الجميع. ولذلك قيل: إن المتوسط بين الأضداد بمنزلة الخالي عنها(١)، ومع ذلك لا تدرك هذه الآلة ما هو شبيه بها في الحرارة والبرودة أو الرطوبة واليبوسة أو اللين والخشونة، وذلك لأنه ما كان يمكن [أن يكون] جسم من الأجسام سيما العنصرية إلاّ ويكون فيه شيء من الأضداد، إذ كل جسم طبيعي فهو لا محالة ملموس، فلا يمكن أن يدرك ما هو مثله ولا ما هو ضده، لأن الضد يفسد الضد. لكن هذا الإشكال(٢) مندفع في اللمس بما أشرنا إليه، وقد بيّن في مقامه وليس ههنا موضع شرحه(٣).

وبالجملة الغرض أن في المحسوسات لمّا لم يوجد شيء نسبته إلى الجميع نسبة واحدة بالقوة لعدم خلوّه في نفس الأمر عن فعلية بعضها، فلم يكن في الوجود حسّ ظاهر(٤) يكون حاسة لجميع المحسوسات؛ لأن كل حس هو بالفعل صورة، ولكن يوجد في الموجودات شيء هو عقل بالقوة بالقياس إلى جميع المعقولات، وذلك قبل أن يخرج إلى صورة عقلية، ويكون وجوده حينئذٍ وجوداً حسيّاً وصورة مادية ومادة عقلية، فإذا صارت بالفعل في شيء من العقليات يتّحد به ويصير واحداً من الأشياء العقلية.

واعلم أن بين هيولى المحسوسات وهيولى المعقولات فرقاً ما(٥)، وهو انّ هيولى(٦) المعقولات من شأنها أن تخرج إلى الفعل في جميع المعقولات دفعة واحدة بخلاف هيولى(٦) المحسوسات، فإن في خروجها من القوة إلى الفعل في تلك الصور إنما هو شيئاً بعد شيء في زمان وحركة(٧) لا في آن، وذلك لعلّتين:

إحداهما: إن المحسوس بما هو محسوس أمر ضعيف الوجود يقع فيه

---

(١) الف، ز: كالخالي عنها.
(٢) م، ل: أشكال.
(٣) ألف، ز: تعرضه.
(٤) م: ظاهراً.
(٥) ل: فرقاناً، م: فرقاناً آخر.
(٦) م: الهيولي.
(٧) م: إنما هو شيء في زمان واحد وحركة

التضادُّ، فمحسوس واحد لا يمكن أن يكون فرساً وشجراً وحجراً لقصر رداء وجوده عن جامعية حقيقتين واتحاد صورتين فضلاً عن جميع الحقائق والصور، بل الصورة الواحدة منه لكونها أمراً مقدارياً كل جزءٍ مقداري منه يباين جزءَه المقداري الآخر.

والثانية: إن الطبائع الحسّية دائمة التجدّد والانتقال والزوال من وجود إلى وجود آخر، فلو أمكن في جوهر واحد منه أن يكون كل الأشياء لم يبق متحركاً، ولا له كمال منتظر، ولم يكن له صورة جسمانية بل عقلية(١).

فقد ثبت وتحقق ان كلّما خرجت هيولى المحسوسات في صورة من القوة إلى الفعل رجعت في غيرها من الفعل إلى القوة، وهذا كأجزاء(٢) الحركة والزمان التي وجود بعضها يستلزم عدم الآخر، وكأجزاء الجسم والمكان التي حضور شيء [منها] يوجب غيبة الآخر؛ وليس من هذا القبيل هيولى المعقولات، فكلّما خرجت في شيء من القوة إلى الفعل يصير(٣) أشدّ مناسبةً وقرباً من سائر المعقولات.

المقام الثاني من العقل هو الذي حصل به للنفس ملكة الانتقال من الأوائل إلى الثواني، ومن البديهيات إلى النظريات بواسطة حصول تلك الأوائل من طريق الحواس والخيال وذلك لحصول قوة في النفس بها تقتدر أن تأخذ صور المعقولات من المخيّلات، والنظريات من البديهيات؛ مثل الذين فيهم ملكة الصناعات، القادرين بأنفسهم على أن يعملوا أعمالهم.

والأول أعنى الهيولاني ما كان شبيهاً(٤) بهؤلاء(٥)، بل بالذين فيهم قوة بعيدة يقبلون بها ملكة الصناعة حتى يصيروا بتلك الملكة صانعاً(٦) كالأطفال والناقصين؛ وأمّا هذه الملكة ففي الذين قد استكملوا وصاروا معدودين من جملة العقلاء.

---

(١) م: عقلاً محضاً.

(٢) م: كالجزء.

(٣) م: صارت، ز: كأجزاء الجسم والمكان بخلاف هيولي المعقولات، فحصول شيء منها من القوة إلى الفعل يصير.

(٤) م: الهيولى شبيهاً.

(٥) أ: بهيولى.

(٦) م، ل: صناعاً.

المقام الثالث: هو العقل الفعّال، وهو الذي به صار الهيولاني ذا ملكة الانتقال. وقياس هذا الفاعل ـ كما يقول أرسطو ـ قياس الضوء، لأنّه كما أن الضوء علة الألوان المبصرة بالقوة في أن تصير مبصرة بالفعل، كذلك هذا العقل يجعل العقل الهيولاني الذي بالقوة بأن يثبت فيه ملكة التصور العقلي، ويجعل الصور الهيولانية التي بالقوة هي معقولة بالفعل، وهذا الثالث هو بطبعه معقول، وهو بالفعل كذلك، سواء عقله عاقل أم لا؛ لأنه فاعل التصور العقلي وسائق العقل الهيولاني إلى العقل بالفعل، وكذلك هو عقل فعّال، لأن الصور الهيولانية إنما تصير به معقولة بالفعل[١] وقد كانت معقولة بالقوة إذا كان هذا العقل يجرّدها من الهيولى التي معها ويجعلها معقولة، ولم يكن من قبل ولا في طبيعتها أن يكون معقولة، كما ان بالنور البصري الفائض على القوة الباصرة يصير هذه القوة مبصرة بالفعل واجدة الأجسام والألوان التي بحيالها مبصرة بالفعل وما كانت الاّ مبصرة بالقوة، فذلك النور بطبيعته مرئيّ ورائى، لا يمكن أن يكون غير ذلك أو يكون بالقوة، بل هو بالفعل كذلك دائماً.

فكذلك هذا النور المُشرق العقلي إذا أشرق على العقل بالقوة صار عقلاً بالفعل، وإذا أشرق على الصور المتخيّلة أو المحسوسة التي تناسبه صارت كلّها معقولة بالفعل، ولا يمكن أن لا يكون كذلك؛ ولأجل هذا يلزم أن يكون ههنا عاقلاً، كما سيظهر لك عن قريب بيانه إن شاء اللّه[٢].

فصل [٢]

في أن التعقل عبارة عن اتحاد العاقل بالمعقول

أقول وباللّه التوفيق: إن صور الأشياء على ضربين، أحدهما: صورة قوام وجودها بالمادة الجسمانية؛ ومثل تلك الصورة لا يمكن أن يكون معقولة ولا محسوسة أيضاً، لأنّ وجودها عين الاحتجاب والغيبة لتشاركها معنى العدم حيث وجود كل شيء منه يساوق عدم الآخر، وحضور كلّ جزء منه يلازم غيبة الآخر،

---

(١) في نسخة ز، هنا يتم المطلب إلى الفصل الآتي.

(٢) أيضاً «الأسفار» ج٣، ص ٣٦٨.

والعلم عبارة عن وجود شيء لشيء وحضوره عنده، فما لا وجود له في نفسه كيف يكون موجوداً لأمر آخر، ولهذا لا يمكن إدراك مثل هذه الصور إلاّ بحصول صورة أخرى تماثلها في المفهوم وتخالفها في رتبة الوجود.

والثانية: صورة ليس قوام وجودها بالمادة، بل هي مجرّدة عنها، سواء بقيت لها علاقة إضافية إليها، وذلك بوجهين، إمّا لحامل قوة إدراكها إلى مادتها الخارجية[١] كالمحسوسات، فإن الآلة التي فيها قوة وجود تلك الصورة المحسوسة بالفعل لها نسبة وضعية إلى مادتها الخارجية، وتلك النسبة صارت مخصّصة لحصول تلك الصورة للحس، إذ[٢] لتلك الصور نسبة ارتباطية إلى صورتها الجزئية والحسّية، وهي كالموهومات والمتخيلات؛ أو لم يبق له علاقة إضافية إليها ولا وضعية[٣] ولا ارتباطية، وذلك لفرط خلوصها وتجرّدها عن المادة، وتفرّدها بخاص وجودها ووجود جاعلها التام[٤]، غير المفتقر إلى معاون من خارج وعارض غريب زائد عليها.

أو لا ترى أن شيئاً من الأجسام وصورها إذا فرض متفرّداً لم يكن معه أمور غريبة عن ذاته ولا أجسام[٥] أخرى مجاورة له لم يبق موجوداً! مثال ذلك: لو فرضنا سماءً أو جسماً محيطاً لا حشو في داخلها لم يكن موجودة لاستلزامه الخلاء. ولو فرضنا أرضاً أو جسماً محاطاً لا سماء له يعلوه لم يكن موجوداً لاستلزام[٦] ذلك وجود جهة لا محدّد لها ووجود جسم ذي حيّز أو أجسام ذوات جهات وأحياز بدون ما تحدد جهاتها وأحيازها، وهذا كلّه ممتنع.

فظهر أن مثل هذه الأمور كما يفتقر إلى علل ذاتية يفتقر إلى أسباب عرضية اتفاقية ولهذا يقال لهذا العالم عالم الاتفاقيات. وأمّا الوجود العقلي فليس مفتقراً[٧] إلى أسباب عرضية خارجة عن طبيعته مباينة لجوهره.

---

(١) ل، م: الخارجة.
(٢) ز: أو لتلك الصورة.
(٣) ألف: وصفية.
(٤) ل، م: التمام.
(٥) م: والأجسام.
(٦) م: لاستلزامه.
(٧) م: لافتقار.

فإذا تقرّر هذا، فنقول: قد صحّ عند الحكماء أن الصورة المجرّدة بالكلية صورة معقولة بالفعل، وكذا الصورة المجرّدة تجرّداً في الجملة، إمّا محسوسة بالفعل أو متخيلة بالفعل؛ والبرهان على أن كل صورة مجرّدة بالكلية معقولة بالفعل انها لو لم يكن كذلك فلا يخلو إمّا ان لم يكن من شأنها أن تعقل لا بالفعل ولا بالقوة، أو كان من شأنها ذلك. لا سبيل إلى الأوّل، فإن كل ما حصل في الوجود[١] فمن شأنه ان يصير معقولاً ولو بالقوة. ولا سبيل إلى الثاني، لأنّ الذي من شأنه أن يعرض له أمر لم يكن حاصلاً له بالفعل. فذلك العدم شيء من أسباب وجود ذلك الأمر، إمّا لفقد ما هو من جهة الفاعل أو لعدم استعداد القابل. والأوّل محال، لأنّ الفاعل المفيد للصور العقلية تامّ الحقيقة والذات، لا يمكن بالفعل أن يكون فيه[٢] قصور أو نقص أو عجز. والثاني أيضاً محال، فإن الصور المجردة ليس لها محل ولا أيضاً فيه[٣] جهة قبول أو قوة تغيّره وإمكان شيء لم يكن بالفعل، لأنّ شيئاً من هذه الأمور لا يكون إلاّ في عالم الحركات والتغيرات والمواد والاستعدادات، وقد فرض كون تلك الصورة مجرّدة لا يتعلق بمادة وتغيّر واستحالة وحركة.

فثبت أن كل صورة مجرّدة فإن وجودها في نفسه هو بعينه وجودها معقولة بالفعل، وكذا يعلم بالحدس الصائب أن كل صورة محسوسة فإن وجودها في نفسها هو محسوسيّتها التي هو وجودها للجوهر الحسّاس. وكل صورة متخيّلة فوجودها في نفسها هو وجودها للخيال، حتى لو فرض انسلاخ المعقولية عن الصور التي فرضنا أنها معقولة لم يكن في نفسها شيئاً من الأشياء الآخر، كأن يكون في نفسه فلكاً أو شجراً أو حيواناً أو نباتاً.

وكذا الكلام في المتخيّلات[٤] أو المحسوسات، فإن وجوداتها العقلية ليست إلاّ ظهورات الأشياء[٥] عند العقل[٦] أو النفس، فيكون وجودها نوراً عقلياً معقولاً

---

(١) م: المادة.
(٢) م: لأن فيه.
(٣) فيها ـ ظ.
(٤) ألف: مخيلات.
(٥) ألف: شيء.
(٦) ز: فإن وجودها ليس إلا ظهور شيء عند العقل.

لا أنه به يصير المهيّات الكونية معقولة بالفعل، وكذا القياس في الصورة الخيالية والحسّية في أنها نور خيالي يتخيّل به الأشياء، أو نور حسّي به يظهر المحسوسات ويصير محسوسة بالفعل.

فإذا كان الأمر هكذا من كون معقولية المعقول هو بعينه نحو وجود للعاقل لا غير، كذا محسوسية المحسوس هي وجوده بعينه للجوهر الحسّاس لا غير، فيلزم من ذلك أن يكون عاقل مثل هذا المعقول غير مبائن الذات عن وجوده، أذ لو كان للعاقل وجود وللصورة المعقولة التي هي معقولة بالفعل وجود آخر حتى[١] كانا موجودين متغايرين كل منهما منفصل الوجود عن صاحبه. كما زعمه الجمهور. يلزم أمر محال، لانّا إذا نظرنا إلى الصورة العقلية ولاحظناها وقطعنا النظر عن الجوهر العاقل فهل هي في تلك الملاحظة معقولة. كما كانت عليه في ذاتها. أو غير معقولة؟ فإن لم يكن هي في تلك الملاحظة معقولة فلم يكن نحو وجودها بعينها معقوليتها، بل كانت معقولة بالقوة لا بالفعل؛ والمقدّر خلاف هذا، وهو أن وجودها بعينه معقوليتها؛ وان كانت[٢] في تلك الملاحظة إيّاها هي التي تكون مع قطع الالتفات إلى ما سواها من الأشياء المغايرة الوجود لها معقولة، فهي لا محالة في تلك الملاحظة عاقلة أيضاً؛ إذ المعقولية لا ينفكّ عن العاقلية لأنّهما من باب المضاف، وأحد المضافين لا يوجد معناه بغير معنى صاحبه، فوجود واحد هو بعينه عاقل، ومعقول له. فكل صورة مجردة عن المادة فهي معقولة وعاقلة معاً من غير مغايرة بين المعنيين بحسب الوجود بل بحسب المعنى والمفهوم، إذ مفهوم العاقلية غير مفهوم المعقولية، وإلاّ لكانا لفظين مترادفين.

وأمّا كون وجود واحد مصداقاً لمفهومين متغايرين بل لمفهومات كثيرة، فغير مستنكر ككون ذاته تعالى بذاته مع احديته مصداقاً لمعاني أسمائه وصفاته من غير شوب[٣] كثرة، فإذن يلزم انّه إذا كان لعاقل واحد معقولات كثيرة أن يكون وجوده بعينه وجود تلك المعقولات بما[٤] هي معقولات بعينها من غير تعدّد وتغاير في

---

(١) ل: م: و.

(٢) م: ولو كانت.

(٣) ز: ثبوت.

(٤) م: كما.

الوجود. وعلى هذا القياس حال اتحاد الجوهر الحسّاس بجميع الصور المحسوسة له، وحال اتحاد القوة الخيالية بجميع الصور المتخيّلة.

وهذا - أي كون صورة كثيرة ادراكية عقليّة كانت أو خياليّة أو حسّية مع تخالفها وتغايرها عين هوية واحدة موجودة بوجود واحد - أمر عجيب من عجائب أسرار الوجود، قاد إليه البرهان القطعي الذي لا مجال لأحد من الملتزمين لأحكام العقل الصحيح أن ينكره، إلاّ أن ينحرف عن هذا المسلك إلى مسلك آخر كالجدل[١] والتقليد أو نحوه ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ﴾ [النُّور: الآية ٤٠][٢].

فصل [٣]

في تسديد ما أصّلناه وتأكيد ما قرّرناه

واعلم إن حال النفس في مراتب ادراكاتها الحسّية والخيالية والعقلية ليس كما اشتهر عند الجمهور وفي الكتب مذكور من انّ النفس واحدة ذاتاً ودرجةً، والمدركات متفاوتة وجوداً، متخالفة تجرّداً وتجسّماً. بل الحقّ إن كل قوة ادراكية فهي بعينها صورتها المدركة إذا كانت مدركة بالفعل.

والمشهور عندهم إن النفس تجرّد الصور الحسّية وتنزعها عن موادها تجريداً ما، فتصير محسوسة بالفعل، ثم تجرّدها تجريداً أتم، فتصير متخيّلة بالفعل، ثم تجرّدها تجريداً بالكليّة، فتصير معقولة بالفعل، والنفس في ذاتها هي كما هي في أوّل الأمر من غير انتقال لها من كونها حسّية إلى كونها خيالية ومن كونها خيالية إلى كونها عقلية. فجعلوا النفس ساكنة، ومدركاتها منتقلة مستحيلة. وليس الأمر كذلك، بل الأمر بالعكس مما ذكروه. فأولى في الصواب[٣] أن يجعل تفاوت الصور الإدراكية في مراتب التجريدات والاستكمالات[٤] تابعة لاستحالات المدرك، إذ المغمور في الغواشى المادية لا يمكن له إدراك الصورة غير المغشّاة بها،

---

(١) م: كالجهل أو.

(٢) أيضاً «الأسفار» ج٣، ص ٣١٢.

(٣) ألف، ز: بالعكس، فالصواب.

(٤) ز: الاستحالات.

وظهور[١] كل حقيقة نوعية كالإنسان مثلاً على القوة العاقلة تارةً بصورة وحدانية عقلية، وعلى الحواس تارة أخرى بصور مخالفة متكثرة ليس بأن يدلّ على أن يكون النفس في أطوارها[٢] الوجودية تابعة لحركاتها أولى من أن يجعل اختلافها وحركاتها تابعة لاختلاف أحوال النفس واستحالاتها؛ بل هذا أولى وأنسب.

فانظر أيّها العاقل الذكي في أمر النفس وأطوارها ونشآتها الوجودية وكونها في كل طور وجودي متحدة مع طائفة من موجودات ذلك الطور الوجودي. فهي مع البدن طبيعة بدنية، ومع الحسّ حسّ، ومع الخيال خيال، ومع العقل عقل، ﴿وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ﴾ [لقمان: الآية ٣٤] فإذا اتحدت مع الطبيعة صارت عين الأعضاء، وإذا اتّحدت مع الحسّ بالفعل صارت عين المحسوسات التي حصلت للحواس بالفعل، وإذا كانت مع الخيال بالفعل تصير عين الصور المتخيّلة له، وهكذا إلى أن ترتقى إلى مقام العقل بالفعل، فتصير عين الصور العقلية التي حصلت لها بالفعل.

والحكمة في ذلك إن اللّه تعالى لمّا جعل في الوجود وحدة عقلية هي عالم العقل، وكثرة جسمانية هي عالم الحسّ والتخيّل على مراتبها، اقتضت العناية[٣] الإلهية بإيجاد نشأة جامعة يدرك بها ما في العالمين، فرتّب لها قوة لطيفة تناسب بذاتها تلك الوحدة الجامعة، فيمكن بتلك المناسبة من إدراكها وهو العقل الفعّال؛ وقوة أخرى جسمانية أو مادية تناسب بذواتها تلك الكثرة الجسمانية فيدركها من حيث هي هي؛ لكن النفس في مبادىء تكوّنها تغلب عليها لقصورها ونقصها[٤] جهة الكثرة الجمسانية، ويكون وحدتها العقلية أمراً بالقوة، وكثرتها الجسمانية[٥] امراً بالفعل، فإذا قويت ذاتها واشتدّت فعليّتها غلبت عليها جهة الوحدة، فصارت عقلاً ومعقولاً بعد أن كانت حسّاً ومحسوساً. فللنفس حركة جوهرية من هذه النشأة الأولى إلى النشأة الثانية وما بعدها.

---

(١) م: فظهور.
(٢) م: أظفارها.
(٣) م: قضت الغاية.
(٤) ألف، ز: نقصانها.
(٥) م: وجهة الكثرة الجسمانية.

فصل[٤]

في إمعان النظر في هذا المنهاج والإشارة إلى علم الله تعالى بالأشياء الممكنة

قد علمت أن قياس العقل إلى المعقولات قياس الحسّ إلى المحسوسات، وان ليس الاحساس ـ كالأبصار مثلاً ـ عبارة عن أخذ صورة المحسوس من مادة، ولا أن البصر يأخذ من المبصر شيئاً ينتقل إليه بعينه من مادة[١] إلى مادة البصر لما تبيّن من استحالة انتقال المنطبعات من موضع[٢] إلى موضوع، ولا أيضاً معناه حركة قوة الحاسّة كالباصرة نحو صورة المحسوس الموجودة في مادة[٣]، كما زعمه[٤] أصحاب الشعاع في باب الأبصار. ولا أيضاً بمجرد إضافة وضعية للحاسّة، ولا بإضافة علمية للنفس إلى تلك الصورة المادية، كما ذهب إليه الاشراقيون في باب الأبصار وقوم كالفخر الرازي في باب الإدراك مطلقاً. فإنّ هذه الآراء الثلاثة كلّها باطلة عندنا، كما بيّناه في موضعه؛ سيما مذهب الإضافة، فإنّ الإضافة الوضعية إلى الأجسام وما فيها ليست علماً بها وإدراكاً لها، والإضافة العلمية من الجواهر العقلي لا يمكن ولا يتصور بالقياس إلى ذوات الأوضاع المادية، وقد مرّت الإشارة إلى برهان عام على أن شيئاً من ذوات الأوضاع المادية لا يمكن أن يكون مدركة بأيّ إدراك كان إلا من طريق العلم المحيط بأسبابها وعللها.

بل الحقّ عندنا في باب الأبصار وغيره من أنواع الإدراكات انّها يحصل بإنشاء صورة نورية إدراكية من عالم النفس على طريق الفيض الإبداعي، فيحصل بها الادراك والشعور بالأشياء. وتلك الصورة إن كانت حسية فهي الحاسّة والمحسوسة بالفعل. فالصور البصرية ليست في مادة خارجية، ولا أيضاً انطبعت في آلة الأبصار؛ وإنّما هي مثل معلقة قائمة لا في محل ومادة بل لمبدأ فاعلى نورى. وإما وجود الصورة في الخارج فهي من الشرائط والمعدّات لحصول تلك الصورة المجردة في صقع النفس. والكلام في كون تلك الصورة حسّاً وحاسّة

---

(١) ز: مادّته.
(٢) ز: موضوع.
(٣) ز: الموجود في مادّته.
(٤) ألف، م: كما ذهبه.

ومحسوسة كالكلام في كون الصورة العقلية عقلاً وعاقلاً ومعقولاً، وكذا في غيرها من الإدراكات الحسّية والخيالية والعقلية.

قال المعلم الأول في كتاب «اثولوجيا»: «ينبغي أن يعلم أن البصر إنّما ينال الأشياء الخارجية منه، ولا ينالها حتى يكون بحيث يكون هو [هي]، فيحسّ حينئذٍ ويعرفها معرفة صحيحة على نحو قوّته. كذلك المرء العقلي إذا ألقى بصره على الأشياء لم ينلها حتّى يكون هو وهي[١] شيئاً واحداً إلاّ أنّ البصر يقع على خارج الأشياء والعقل على باطن الأشياء، فلذلك يكون توحده معها بوجوه، فيكون مع بعضها أشدّ وأقوى من توحّد الحس بالمحسوسات. والبصر كلّما أطال النظر إلى الشيء المحسوس أضرّ به المحسوس حتى يصير خارجاً عن الحس [أي] لا يحسّ شيئاً. وأمّا البصر العقلي فيكون على خلاف ذلك»[٢]. انتهى كلامه.

واعلم: إن بهذا المسلك الذي سلكناه في باب العلم ـ عناية من اللّه تعالى وتأييده ـ يندفع اشكالات كثيرة ولا يرد عليه أيضاً ما يرد على القول بارتسام صور الأشياء في ذاته تعالى وانطباعها فيه، وكذلك القول بانطباع تلك الصور في إدراك[٣] العقول في ذوات تلك العقول؛ فإن التعقل لو كان بارتسام الصور العقلية في ذات العاقل يلزم مفاسد شنيعة في علم الباري ـ جلّ اسمه ـ مذكورة في الكتب[٤]، ويلزم أيضاً من كون صورة الجوهر المنطبعة في الجوهر العاقل كون صورة واحدة مندرجة تحت مقولتين بالذات مقولة الجوهر ومقولة الكيف، وكذا من انطباع الكم والوضع والإضافة يلزم كون كل منها مندرجاً تحت مقولتين، إلى غير ذلك من الاشكالات المعدودة في مقامه.

فصل[٥]

في طريق آخر لبيان المطلوب

إن الذي تقرّر عن الجمهور من أن القوة العاقلة في الإنسان تنال صور

---

(١) في النسخ: يكون هو هو شيئاً.

(٢) «أثولوجيا»، ص ١١٧.

(٣) ألف، ز: إدراكات.

(٤) راجع: «شرح الإشارات» ج٣، ص ٥٢.

المعقولات من خارج ذاتها بعد ما لم تكن عاقلة بالفعل لا(١) بأن تتّحد بها وتتحول إليها، مما لا يمكن التعويل عليه. فإن النفس إذا كانت خالية من العلم جاهلة بالفعل ولها قوة ان تنفعل من المعقولات، فإذا صادفت الصور العقلية وأدركتها إدراكاً عقلياً، فنقول: تلك القوة الانفعالية إذا صادفت صورة معقولة فبماذا أدركتها وأضيفت إليها؟ أتدركها بذاتها العارية عن العلم والعقل صورة معقولة؟ فليت شعري كيف يدرك ذات عارية جاهلة غير مستنيرة بنور العقل أصلاً صورة خارجة عن ذاتها المظلمة وهي صورة نيّرة في ذاتها معقولة صرفة؟!

فإذا أدركتها بذاتها العارية، فيلزم أن يكون الذات الجاهلة العمياء العامية قد أدركت معقولاً صرفاً مبائناً بذاته لذات المدرك حتى يكون ذاتان متبائنان؛ إحداهما عاقلة بالقوة، والأخرى معقولة بالفعل؛ مع أن المتضايفين في معنى من المعاني بما هما متضائفان لا بدّ وان يكونا متكافئين في الوجود والعدم والقوة والفعل؛ فيمتنع أن يكون إحداهما بالقوة والأخرى بالفعل. فالعين العمياء كيف تبصر وترى؟ وبأيّ نور تنظر إلى الأنوار والألوان المبصرة؟ وكذا العقل بالقوة بأيّ نور عقلي يبصر المدركات النورية العقلية؟ ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ﴾ [النُّور: الآية ٤٠].

وإن ادركتها بما استنارت به ذاتها من صورة عقلية، فينقل الكلام إلى نسبة ذاتها العارية إلى تلك الصور من إنها مبائنة لتلك الصور، أو متقومة بها متّحدة معها؛ فإن كانت مبائنة عاد المحذور المذكور فيتضاعف الصور إلى غير النهاية وهو محال. وان لم يكن مبائنة فكانت تلك الصورة بعينها عاقلة بالفعل كما انها معقولة بالفعل من غير توسط صورة أخرى، وهذا بعينة مطلوبنا.(٢)

وليس لقائل ان يقول: لعلّ تلك الصورة تكون واسطة في كون النفس عاقلة لما سواها وتكون هي معقولة للنفس بذاتها، بمعنى ان ماوراءها مما هي مطابقة ايّاها فيصير معقولاً للنفس بتلك الصورة؛ لانّا نقول: لو لم تكن تلك الصورة معقولة أولاً لم يمكن أن يدرك بها غيرها، وليس توسيط تلك الصورة لغيرها كتوسيط الآلات الصناعية في الوصول إلى الأعمال البدنية؛ بل مثالها مثال النور المحسوس في درك المبصرات حيث يبصر النور أولاً وبتوسطه(٣) يبصر غيره ثانياً

---

(١) ز: ـ لا.
(٢) ألف، ز: أخرى، وهو المطلوب.
(٣) ألف، ز: بتوسيطه.

وبالعرض؛ على إنّا قد أوضحنا بالبرهان الساطع ان الصورة المعقولة بالفعل سواء عقلها عاقل غيرها أو لم يعقلها، وكذا الصورة المحسوسة لا يمكن فرض وجود لها لم يكن هي محسوسة، فهي محسوسة بالفعل وإن لم يكن في العالم جوهر حاسّ. وليس وجود الصور الإدراكية ـ عقلية كانت أو حسّية ـ للنفس كوجود الدار والأموال والأولاد لصاحب الدار والمال والوالد، في انّ لها وجوداً في أنفسها ووجوداً لغيرها، ليس وجودها في أنفسها بعينه وجودها لغيرها، وليست صيرورة النفس عاقلة بالفعل كصيرورة زيد ذي مال وعرض وولد من غير ان يتحول وجوده وجوداً آخر[١].

فصل[٦]

في دفع ما يرد على القول بالاتحاد بين العاقل والمعقول وحلّ الشبهة المذكورة في كتب الشيخ وغيره

اعلم ان الشيخ الرئيس في أكثر كتبه نصّ على إبطال القول بهذا الاتحاد، وأصرّ على إبطاله غاية الإصرار. فقال في الإشارات: «إنّ قوماً من المتقدمين[٢] يقع عندهم أن الجوهر العاقل إذا عقل صورة عقلية صار هو هي. فلنفرض الجوهر العاقل [عقل][٣] ألف وكان هو على قولهم بعينه المعقول من ألف، فهل هو حينئذٍ كما كان عند ما لم يعقل ألف أو بطل منه ذلك؟ فإن كان كما كان فسواء عقل ألف أو لم يعقلها، وإن كان بطل منه ذلك أبطل على إنّه حال له، أو على إنّه ذاته. فإن كان على أنّه حال له والذات باقية فهو كسائر الإستحالات ليس ما يقولون؛ وإن كان على إنه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء آخر، ليس إنّه صار هو شيئاً آخر، على إنّك إذا تأمّلت هذا أيضاً علمت إنّه يقتضي هيولي مشتركة وتجدد مركب لا بسيط»[٤].

وقال أيضاً: «زيادة تنبيه: وأيضاً إذا عقل ألف ثم عقل ب أيكون كما كان

(١) وللفصلين الأخيرين راجع «الأسفار»: ج٣، ص ٢٨٠ ـ ٣١٢.

(٢) في م و«الإشارات»: المتصدرين.

(٣) الزيادة من المصدر.

(٤) «شرح الإشارات» ج٣، ص ٢٩٢.

عندما عقل ألف حتى يكون سواء عقل ب أو لم يعقلها، أو يصير شيئاً آخر، ويلزم منه ما تقدم ذكره» انتهى[١].

وهذه حجة خاصة على نفي الاتحاد بين العاقل والمعقول ولهم حجة عامة على نفي الاتحاد بين الشيئين مطلقاً، ذكرها الشيخ وغيره في كتبهم، وهي: «إن المتّحدين إن كانا موجودين اثنين فلا اتحاد، وإن بطل أحدهما وحدث الآخر، فلا اتحاد، وإن عدما جميعاً وحدث أمر ثالث، فلا اتحاد أيضاً».

وقال في الإشارات: «وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل في العقل والمعقولات كتاباً يثنى عليه المشّاؤون، وهو حشف كلّه، وهم يعلمون من أنفسهم انهم لا يفهمونه، ولا فرفوريوس نفسه، وقد ناقضه من أهل زمانه رجل، وناقض هو ذلك المناقض بما هو أسقط من الأول»[٢].

وقال في علم النفس من طبيعيات الشفاء: «وما يقال من إنّ ذات النفس يصير هي المعقولات، فهو من جملة ما يستحيل عندي، فإنّي لست أفهم قولهم ان يصير شيء شيئاً آخر، ولا أعقل ذلك كيف يكون»[٣].

ثم ذكر الحجة العامة لنفي الاتحاد، ثم أخذ في الطعن والرد على من ذهب إلى هذا الاتحاد بقوله: «وأكثر ما هو بين الناس في هذا هو الذي صنّف لهم ايساغوجي، وكان حريصاً على أن يتكلّم بأقوال مخيّلة شعرية صوفية[٤]، يقتصر منها لنفسه ولغيره على التخيل، ويدلّ أهل التمييز على ذلك كتبه في العقل والمعقولات وكتبه في النفس. نعم [إنّ] صور الأشياء تحلّ في النفس وتحلّيها[٥] وتزيّنها، وتكون النفس كالمكان لها بتوسط العقل الهيولاني، ولو كانت النفس صارت صورة لشيء من الأشياء من الموجودات بالفعل والصورة هي العقل وهي بذاتها فعل، وليست في ذات الصورة قوة قبول شيء، إنما قوة القبول في القابل للشيء، وجب أن يكون النفس حينئذٍ لا قوة لها على قبول صورة أخرى وأمر

(١) «شرح الإشارات» ج٣، ص ٢٩٣.
(٢) «شرح الإشارات» ج٣، ص ٢٩٥.
(٣) طبيعيات «الشفاء» الطبع الحجري، ص ٣٥٩.
(٤) ألف: صرفية.
(٥) م: صور الأشياء تحليها النفس.

آخر، وقد تراها تقبل صورة أخرى غير تلك الصورة، فإن كان ذلك الغير أيضاً لا يخالف هذه الصورة فهو من العجائب، فيكون القبول واللاقبول واحداً. وإن كان يخالفه، فيكون النفس لا محالة [إن كانت] هي الصورة المعقولة قد صارت غير ذاتها، وليس من هذا شيء» إلى آخر هذا الكلام(١).

أقول: وهذه حجة أخرى له بطلان هذا المذهب، وسيرد عليك جوابها أيضاً، فنقول: إن الذي يجب أن يعلم أولاً قبل الخوض في دفع ما ذكره الشيخ وغيره في نفي الاتحاد بين العاقل والمعقولات عامّاً وخاصّاً أمران: أحدهما: إن الوجود في كل شيء هو الأصل في الموجودية، وهو مبدأ شخصيته ومنشأ ماهيته ومصداق ذاتياته، وأنّ الوجود ممّا يجوز فيه الاشتداد والتضعّف في(٢) الإستكمال والنقص، وله في كل مرتبة من الشدة والضعف صفات ونعوت ذاتية غير ما كانت قبل ذلك(٣).

والثاني: إن الحركة والإستحالة كما يجوز في الكيف والكم يجوز في الجوهر الصوري المتعلق بالمادة ضرباً من التعلق، والحركة في كل مقولة يلزمها وجود فرد متصل(٤) شخصي تدريجي له في كل آن مفروض من زمان تلك الحركة حدّ خاص من حدود الوجود لم يكن قبله ولا بعده.

فإذا ثبت هذان الأصلان اللذان بسطنا القول في تحقيقهما والذبّ عنهما في كتبنا المبسوطة(٥)، فنقول: إن الاتحاد بين الشيئين يتصور على وجوه ثلاثة:

الأول: أن يتّحد بموجود بعد أن يتعدد أو بأن يصير الوجودان لشيئين وجوداً واحداً. وهذا محال لا شك في إستحالته لما ذكره الشيخ وغيره من دلائل نفى الاتحاد.

والثاني: إنّ ماهية من الماهيّات ومعنى من المعاني تصير هي بعينها ماهية

---

(١) راجع: المصدر السابق.
(٢) ز: و.
(٣) لم يذكر المؤلف هذا الأصل في «الأسفار»، لتبيان المقام.
(٤) م: متحصل.
(٥) راجع «الأسفار» المجلّد الأول مباحث الوجود، والمجلّد الثالث مباحث الحركة.

أخرى ومعنى آخر بالحمل الذاتي الأوّلي. وهذا أيضاً من الممتنعات فإن المفهومات المتغايرة لا يمكن أن تصير مفهوما واحداً، فإن كل ماهية من حيث هي لا يمكن أن يكون ماهية أخرى لذاتها إلاّ بأن يبطل وجود أحدها ويحدث وجود غيرها.

والثالث: أن يصير موجوداً بحيث يصدق عليه معنى عقلي وماهية كلية بعدما لم يكن صادقاً عليه أولاً لاشتداد(١) وقع في وجوده، واستكمال حصل في هويّته الشخصية المستمرة على نعت الاتصال. وهذا ليس بمستحيل؛ ألا ترى أن صورة الإنسان الواحد في(٢) مبدأ كونه جنيناً بل نطفة إلى غاية كونه عقلاً ومعقولاً يتوارد عليه الأطوار؟ وأن جميع المعاني المعقولة التي وجدت أفرادها متفرقة في الجماد والنبات والحيوان توجد مجتمعة على وجه بسيط في الإنسان؟

لا يقال: هذه المعاني المتكثرة إنما يوجد في الإنسان لأجل تكثّر قواه لا بحسب قوة واحدة.

لأنّا نقول: بل بحسب صورة ذاته الواحدة المتضمنة لقواه؛ فإن جميع قوى الإنسان المدركة والمحركة الحيوانية والطبيعية يفيض على مادة البدن(٣)، ومواضع الأعضاء من مبدأ واحد بسيط هو نفسه وحقيقة ذاته؛ وتلك القوى كلّها فروع ذلك الأصل، وهو حسّ الحواس وعامل الأعمال، كما أن العقل البسيط الذي أثبته الحكماء هو أصل المعقولات المتصلة(٤) النفسانية. وسينكشف ذلك في هذه الرسالة أن العقل الفعال في أنفسنا هو كلّ المعاني الموجودة في المعلولات بحسب الصدق والتحقيق.

وبالجملة كون ذات واحدة بحيث يصدق عليها لذاتها معنى لم تكن تلك الذات مصداقة له أوّلاً ليس ممتنعاً(٥)، وكذا صيرورة ذات بحيث يصدق عليها ما يصدق(٦) على ذوات كثيرة متغايرة ليس ممتنعاً، كما قيل:

---

(١) خ: لاستعداد.
(٢) م: من.
(٣) م: يقتضي على مادة البدن.
(٤) م: المنفصلة.
(٥) م: بمحال.
(٦) ز: عليها ما يصدق.

ليس على اللّه بمستنكر   أن يجمع العالم في واحد

ولنرجع إلى الجواب عن احتجاجاتهم: أما الدليل العامّ الذي ذكره الشيخ في الاشارات، فقوله: «إن كان كل واحد من الأمرين موجوداً، فهما اثنان متمايزان»، قلنا: إن هذا غير مسلّم، لجواز أن يكون مفهومان لهما وجود واحد، فإن الحسّاس والناطق معنيان متغايران يمكن إنفكاك أحدهما عن الآخر، فقد صارا في الإنسان موجوداً واحداً.

وكذا الدليل العامّ المذكور في الشفاء، فإنّ قوله: «إذا صار الشيء شيئاً آخر، فإمّا أن يكون إذ هو قد صار ذلك الشيء موجوداً أو معدوماً»؛ قلنا: نختار إنّه يكون موجوداً. وقوله: «فإن كان موجوداً، فالثاني الآخر إمّا أن يكون أيضاً موجوداً أو معدوماً»؛ قلنا: نختار انّه حينئذٍ أيضاً يكون موجوداً. قوله: «فهما موجودان لا موجود واحد»؛ قلنا: بل هما معنيان موجوداً بوجود واحد، ولا إستحالة في كون معان كثيرة لها وجود واحد.

وأما الحجتان الخاصتان بالعاقل والمعقول، فالتي ذكرهما الشيخ في الإشارات[(١)]، فقوله: «هل هو ج كما كان عندما لم يعقل ألف؟»؛ قلنا: نختار إنّه هو هو من حيث أصل الوجود، وليس هو هو من حيث القوة والكمال، كالهيولى إذا صارت جسماً، فلم يبطل عن المادة إذا صارت مصوّرة بصورة كمالية إلاّ ما هو من باب النقص والقصور كالصبي إذا صار رجلاً، لأنّه لم يزل منه شيء إلاّ ما هو أمر عدمي، كما اعترف به الشيخ في المقالة الثامنة من الهيات الشفا[(٢)] عندما بيّن أقسام كون الشيء من شيء؛ فقد حقّق هناك أن صيرورة شيء شيئاً آخر على وجهين:

«أحدهما: بأن يكون الأوّل إنما هو ما هو إنّه الطبع يتحرك إلى الاستكمال بالثاني، كالصبي إذا صار رجلاً لم يفسد، ولكنّه استكمل ولم يزل عنه أمر جوهري ولا عرضي إلاّ ما يتعلّق بالنقص وبكونه بالقوة.

والثاني: بأن يكون الأول ليس طباعه أن يتحرك إلى الثاني، وإن كان يلزمه

---

(١) ألف، ز: فالشيخ ذكرهما في الإشارات.
(٢) الهيات «الشفاء» ط مصر، ص ٣٢٩.

الاستعداد لقبول صورته لا من جهة ماهيته ولكن من جهة حامل ماهيته؛ مثل الماء إنّما يصير هواءً بأن ينخلع من هيولاه صورة المائية ويحصل له صورة الهوائية». قال: «والقسم الأول يحصل فيه الجوهر الذي للأول بعينه في الثاني. والقسم الثاني لا يحصل الذي في الأول بعينه للثاني بل جزء منه، ويفسد ذلك الجوهر».

هذا تلخيص[(١)] كلامه، وهو صريح في أن كون الشيء من شيء قد يكون بحيث قد صار الأول بعينه متّحداً بالثاني وهو هو، كما كان أوّلاً؛ فكيف ينكر مثل ذلك ههنا؟ ثم الذي أفاده في الفرق بين القسمين في حصول شيء من شيء «إن في القسم الأوّل يتحرك الصورة لطباعها وماهيتها إلى أن تصير شيئاً أخرى، كالصبي إلى الرجلية؛ وفي القسم الثاني لا تتحرك لطباعها وماهيتها، بل من جهة حامل ماهيتها؛ أي لأجل سبب آخر كالقاسر أو ما يجري مجراه كالماء إذا صار هواءً» صريح في إثبات الحركة الجوهرية والاستكمالات الذاتية مثل النطفة إذا صارت جنيناً ثم حيواناً ثم صبيّاً ثم رجلاً؛ لا شكّ في أن لها هذه الإستحالات والاستكمالات ليست بقسر قاسر أو إرادة حادثة أو إتفاق، بل كانت تحوّلاً ذاتياً جوهرياً، لا يبطل المحوّل بطريان المحوّل إليه، بل يشتدّ وجوده ويكمل هويته وذاته.

فهكذا الحال فيما صار غير العاقل عاقلاً بالفعل، فلم يفسد منه إلاّ ما هو من باب القصور والنقص. وهذا الانتقال في هذه الأطوار ليس من قبيل القسم الثاني الذي يكون بعد الكون والفساد[(٢)]؛ لأنّ ذلك لم يكن ولا يكون بحسب مقتضى الطبيعة الذاتية من جهة القسر وغيره، كانقلاب العناصر بعضها إلى بعض يكون من جهة أسباب خارجة عن طبائعها.

ومن جوّز ان للنفس الإنسانية من لدن تكوّنها من النطفة وكونها بالقوة في كلّ شيء، وكلّ إدراك حتى الإحساس والتخيّل إلى حدّ كونها معقولاً بالفعل وعاقلاً بالفعل جوهراً واحداً[(٣)]، له حدّ واحدٌ من الجوهرية والوجود لم يتفاوت إلاّ

---

(١) م: محض، ل: ملخص.

(٢) م: بحسب الكون وبعد الفساد.

(٣) م: أن النفس... جوهر واحد.

بعوارض[١] خارجة من باب الإدراكات والتحريكات، فقد ركب شططاً، حتى كانت عنده نفوس الأنبياء الكاملين ﷺ مع نفوس المجانين والأطفال بل الأجنّة في بطون الأمّهات في درجة واحدة من تجوهر الذات الإنسانية وحقيقتها، وإنّما التفاوت بحسب لواحق غريبة تلحق الوجود الذي لها.

نعم لو قيل: إنّ هذه الكمالات الوجودية كأصل الوجود زائدة على معنى الإنسانية وماهية الإنسان، لكان له وجه بشرط أن يعلم كيفية زيادة الوجود على الماهية و[٢] إنّها بحسب الذهن والتحليل لا بحسب الخارج، مع أن الوجود هو الموجود في الخارج، والماهية متّحدة معه صادقة عليه من غير أن يكون مجعولة بذاتها؛ ولا أيضاً أن يتخيّل جعل بينها وبين وجودها، بل المجعول بالذات هو وجوه كل شيء، والماهية تبع له كالظلّ.

وقوله: «وإن كان يبطل منه ذلك أبطل على أنّه حال له، والذات باقية فهو كسائر الإستحالات ليس على ما يقولون». قلنا: لم يبطل شيء من مقوماته ولا من وجود ذاته إلاّ ما يتعلّق بالنقص والقصور، بأنه لو كان[٣] ناقص الجوهر فكمل واشتدّ[٤] في تجوهره، وليس كسائر الإستحالات التي هو من القسم الثاني، كالماء إذا صار هواءً أو كالأسود إذا صار أبيض.

وقوله: «وإن كان على إنّه ذاته، فقد بطل ذاته وحصل وحدث شيء آخر ليس إنّه صار شيئاً آخر». قلنا: قد مرّ ان الذي يبطل من باب الأمر العدمي[٥] كالقوة الاستعدادية وكالقصور.

قوله: «على إنك ان تأمّلت هذا أيضاً [علمت أنّه] يقتضي هيولى مشتركة وتجدّد مركّب لا بسيط»[٦] قلنا: نحن لا نمنع أن يكون لمثل هذا الجوهر المتجدد الوجود، المتبدل الجوهرية والذات، نوع تعلق ما بجوهر ماديّ واقع بحسب[٧]

---

(١) م: بعنوان.
(٢) م: من.
(٣) ز: بأنه كان.
(٤) م: فاشتد.
(٥) م: عدمى.
(٦) ألف: إلى بسيط.
(٧) ل، م: تحت.

الحركة والزمان. وأمّا استيجابه لتجدّد مركب لا بسيط فغير مسلّم إن أراد به التركيب الخارجي في ذاته؛ لأنّ كلّ وجود صوري لا تركيب فيه خارجاً سيّما الذي قد تهيّأ لأن يصير عقلاً بالفعل. وإن أراد به التركيب التحليلي الاعتباري أو التركيب لا في ذاته بل بينه وبين المادة الخارجية - كالبدن حتى يحصل منها نوع طبيعي كالإنسان الطبيعي - فهو مسلّم لا انتقاض به في بساطة الصورة.

وأمّا الحجّة الخاصّة الأخرى التي ذكرها في الشفاء، فقوله: «لو كانت النفس صورة شيء من الموجودات بالفعل - إلى قوله - وقد نراها تقبل صورة أخرى» وحاصلة إنّ جهة الفعل غير جهة القبول، وكون الشيء صورة تنافى كونه مادة إلاّ أن يكون مركّباً خارجياً. قلنا: والذي يدفع به هذا الإشكال أمران:

أحدهما: إن كون الشيء صورة لأمر حسّي لا ينافي كونه مادة لأمر عقلي، وإنّما المحال كون شيء واحد[1] فعلاً وقوةً بالقياس إلى نشأة واحدة، بل بالنسبة إلى درجة واحدة. فالنفس صورة الصور الحسية في هذا العالم، ومادة المواد العقلية في عالم آخر.

وثانيهما: إنه قد سبق الفرق بين الهيولى الجسمانيات[2] والهيولى العقليات، في أن الأول لا يحمل[3] إلاّ صورة واحدة ويتراكم عليها الصور الكثيرة لضيق وجود مادّة الحسّيات عن الجمعية بين صور الأشياء الكثيرة، بخلاف هيولى الصور العقلية، فإنّها كلّما خرجت فيها صورة من القوة إلى الفعل صارت أشدّ قبولاً لغيرها وأشدّ مناسبة لما سواها.

ثم أقول في تحقيق هذا المرام: إن النفس أوّل ما أفيضت على مادة البدن كانت كهيئة شيء من الموجودات الجسمانية، فكانت كالصور المحسوسة والخيالية، لم تكن في أوّل التكوّن صورة عقلية لشيء من الأشياء، إذ من المحال عندنا أن يحصل من اجتماع صورة عقلية ومادة طبيعية جسمانية نوع واحد جسماني - كالإنسان - بلا توسط إستكمالات وإستحالات لتلك المادة؛ فإن ذلك عندي من أمحل المحالات؛ إذ نسبة المادة إلى الصورة القريبة منها نسبة القوة إلى الفعل،

---

(١) ز: الشيء الواحد.
(٢) م: الحسيات.
(٣) م: لا يحتمل.

ونسبة النقص إلى التمام؛ ونسبة الصور إليها نسبة الفصل المحصّل للجنس.

فالنفس في مبادىء الفطرة كانت[١] صورة شيء واحد من موجودات هذا العالم الجسماني، إلاّ أن في قوتها السلوك إلى عالم الملكوت على التدريج. وسبب هذا السلوك ضعف نشأتها الحسية، فإنها في حيوانيتها أضعف الحيوانات، كما ان الحيوان يكون قوتها النباتية أضعف مما في سائر النباتات، وكذا النبات أضعف من الجمادات في قوتها الطبيعية الحافظة للتركيب الجامعة للاسطقسات، وكذا الطبائع العنصرية الموجودة في المعادن أضعف كيفيةً وأنقص صورةً ما في البسائط المفردة، وذلك لأن شأن المتحرك من مرتبة إلى مرتبة أن يكون حاله في حدود حركته بين صرافة القوة ومحوضة الفعل ليمكن له الانتقال من حال إلى حال، كما نرى في سائر الحركات والتغيرات. ولأجل هذا الضعف والقصور في حيوانية الإنسان كما قال اللّه تعالى: ﴿وَخُلِقَ ٱلۡإِنسَٰنُ ضَعِيفٗا﴾ [النِّساء: الآية ٢٨] أمكن له أن يتخطّى من هذا العالم إلى عالم الملكوت الأعلى.

فالنفس الإنسانية جسمانية الحدوث، روحانية البقاء؛ فهي أوّلاً صورة طبيعية لمادة حسّية وفي قوتها قبول الصورة العقلية التي تحصّلها عقلاً بالفعل وتتّحد بها اتحاداً عقلياً؛ ولا منافاة بين تلك الفعلية[٢] الحسّية وبين هذا القبول الاستكمالي العقلي سيّما وقد تحولت في استكمالاتها ونالت في انتقالاتها جميع الحدود الطبيعية من الأكثف فالأكثف إلى الألطف فالألطف، حتى وصلت إلى أوّل درجة الحياة من اقوة اللمسية، ثم سلك جميع الحدود الحيوانية الجسمية، ومنها إلى الخيالية والوهمية إلى آخر درجة الحيوان الوهمي التي قد توجد في غير الإنسان، ومنه إلى أوّل درجات الحيوان العقلي. فالصورة النفسانية الحسّية كمادة للصورة الخيالية، وهي كمادة للصورة العقلية. وأوّل ما يفيض عليها أوائل المعقولات والمعلومات العامّة المشتركة، ثم الثواني وما بعدها على التدريج صائرة إيّاها.

فقوله: «ليس في ذات الصورة قوة قبول شيء». قلنا: لا نسلّم ذلك، بل جهة القبول متضمّنة فيها تضمّن الفصل للنوع البسيط.

---

(١) م: لو كانت.

(٢) الف، ل، ز: العقلية.

وقوله: «إنما القبول للقابل للشيء». قلنا: نعم، ولكن بمعنى آخر وهو الانفعال التجددي الاستعدادي الذي يكون لحدوث مقابل الشيء، كالمتصل إذا صار منفصلاً، والماء إذا صار هواءً. وأما القبول بمعنى الاستكمال، فالشيء الصوري يمكن اتصافه بالقبول الإستكمالي بالقياس إلى ما يشتدّ به وجوده ويكمل به ذاته، كما مرّ من حكاية قول الشيخ من ان وجود شيء من شيء قد يكون بطريق الاستكمال وهو سلوك السلسلة الطولية الوجودية[١]، وقد يكون بطريق التفاسد وهو سلوك السلسلة العرضية كما في المعدّات.

وبالجملة القبول للشيء قد يكون مصحوباً بعدمه الخارجي، وذلك يوجب التركيب الخارجي بين القابل ومقبوله، وقد يكون مصحوباً بالعدم الذهني له في ظرف التحليل[٢]. والأول شأن المادة القابلة لصور حسّية؛ والثاني شأن الصورة المتعلقة بها ضرباً من التعلق.

وأما الصورة البريئة[٣] من كل الوجوه عن المادة فليس فيها كمال منتظر[٤] أصلاً، بل نقول: إن النفس التي هي عقل بالقوة إذا اتحدت بمعقول آخر غيرها فذلك الغير ليست غيريته بأنه بالفعل صورة موجودة بوجود آخر، بل إنه معنى عقلي لم يكن صادقاً على النفس أوّلاً، ثم حصل لها لاشتداد وقع في وجودها فصارت مصداقاً لحمله ومطابقاً لصدقه.

والمراد من صورة الشيء عندنا هو وجوده لا مفهومه ومعناه الكلّي، والصورة لكل شيء ليست إلاّ واحدة بسيطة، لكن قد يكون مصداقاً لمعان وصفات كمالية، وقد لا يكون كذلك، وذلك لأن الوجود قد يكون قوياً شديداً وقد يكون ضعيفاً ناقصاً، وكلّما كان الوجود أقوى وأشد كان أكثر جمعاً للمعاني وأكثر آثاراً، أو بالعكس.

فالنفس إذا قويت تصير مصداقاً لمعانٍ كثيرة كل منها إذا وجدت على حدة وجوداً ضعيفاً يكون صورة لنوع ناقص جسماني، كالفرس المعقول والشجر

---

(١) م: للوجود.

(٢) م: تحيّل.

(٣) ألف، ز: مجردة.

(٤) ز: ينتظر.

المعقول والأرض المعقولة؛ فلكلّ منها صورة إذا وجدت في الخارج[١] كانت صورة نوع مادي منفصل الذات عن نوع آخر مادي، وإذا وجدت في العقل كانت صورتها العقلية متحدة الوجود بجوهر[٢] عقلي؛ لأنّ الوجود العقلي وجود عالٍ شريف قد يوجد فيه جميع المعقولات بوجود واحد لا كوحدة الهيولى وما فيها من صور الأجسام.

وقوله: «وإن كان يخالفه[٣] فيكون النفس لا محالة إن كانت هي الصورة المعقولة قد صارت غير ذاتها». قلنا: لم تصر غير ذاتها بالعدد، بل بحسب الكمال والنقص، وكمال الشيء وتماميته هو ذلك الشيء، وقد صار أفضل.

وقوله بعد ذلك: «بل النفس هي العاقلة، والعقل إنما يُعنى به قوّتها التي بها يعقل، أو يعني به صورة هذه المعقولات، ولأنها في النفس تكون معقولة فلا يكون العاقل والمعقول والعقل شيئاً واحداً»[٤]. أقول: إما كون الأمر الأول هو العقل بالفعل، فغير صحيح؛ لأنّ تلك القوة سواء أريد بها استعداد النفس أو ذاتها الساذجة عن صور المعقولات بذاتها محال أن يكون هي بعينها عين العقل بالفعل وإلاّ لكان شيء واحد بعينه قوة وفعلاً وجهلاً وعلماً. وليست علمية[٥] الشيء للشيء نفس الإضافة بينهما، كما هو عند الشيخ وسائر الحكماء.

وأما كون تلك الصورة المعقولة عقلاً بالفعل على ما زعمه حتى يكون الجوهر النفساني الذي صورة كمالية للحيوان الحسّي البشري عاقلاً لها وهو في ذاته كما هو من غير أن يتغير، فذلك قد كشفنا عن إستحالته وأوضحنا فساده من الجانبين:

[١]: أما من جانب النفس، فالذات العارية من العقل كيف يعقل صوراً عقلية مبائنة الذات عن ذاتها خارجة الوجود عن وجودها. وأيضاً كما أن ثبوت الشيء للشيء مطلقاً فرع ثبوت المثبت له، كذلك حضور الوجود العقلي من شیء لشيء فرع لوجوده العقلي أو مستلزم له، وكما أن المعقول بالقوة وهو الصور

(١) م: العقل.
(٢) ألف: كجوهر.
(٣) م: يخالطه.
(٤) طبيعيات «الشفاء»، الطبع الحجري، ص ٣٥٩.
(٥) م: عالمية.

المادية لا يثبت إلاّ لمعقول بالقوة كالأجسام والمقادير من ذوات الأوضاع، كذلك المعقول بالفعل لا يثبت إلاّ لمعقول بالفعل هكذا.

فقد علم وتبيّن ان النفس قبل أن تصير ذاتاً معقولة لا تثبت لها صورة من العقليات إلاّ بالقوة كالصور الخيالية والوهمية قبل إشراق العقل الفعّال على الخيال وعلى تلك الصورة الخيالية.

[٢]: وأما من جانب تلك الصور، فقد علمت بالبرهان الذي أفادنا اللّه(١) برحمته إن تلك الصورة بعينها مع قطع النظر عن عاقل خارج عن ذاتها هي معقولة الهويات في ذاتها، سواء عقلها عاقل آخر أو لم يعقل، فهي في حد ذاتها عاقلة لذاتها، لكنّا نعلم من ذاتنا إنها العاقلة إيّاها، فلا محالة يكون النفس متّحدة بها، وهذا هو الذي أردناه.

واعلم أن الشيخ مع كونه من أشدّ المصرّين على إنكار اتحاد العاقل بالمعقول في سائر كتبه، لكن قد قرّر هذا المطلب في كتابه المسمّى بالمبدأ والمعاد(٢)، ولست أدري هل كان ذلك على سبيل الحكاية لمذهبهم أو كان ذلك اعتقادياً له لاستبصار وقع له من إضاءة نور الحق من أفق الملكوت؟ والذي ذكره المحقق الطوسي ـ قدّس سرّه ـ في شرح الإشارات اعتذاراً عن إيراد الشيخ هذا المذهب هناك وقد سمّاه هذا الشارح مذهباً فاسداً، فإنّه قد صنّف ذلك الكتاب تقريراً لمذهب المشائين حيث ما اشترطه(٣) في صدر تصنيفه(٤) ذلك، فعلم أن تحقيق هذا المطلب الغامض كان وقفاً على الأوائل لم يتوارثه أحد من العلماء النظّار المقتصرين(٥) على البحث في الأنظار، لولا إن منّ اللّه به(٦) بعض الفقراء السالكين وشرح صدره بقوة العزيز الحكيم(٧) ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى هَدَىٰنَا لِهَٰذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِىَ لَوْلَآ أَنْ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ﴾[الأعراف: الآيه٤٣] (٨).

---

(١) ز: أفاده.

(٢) «المبدأ والمعاد» فصل في أن واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات. . . .، ص ٦.

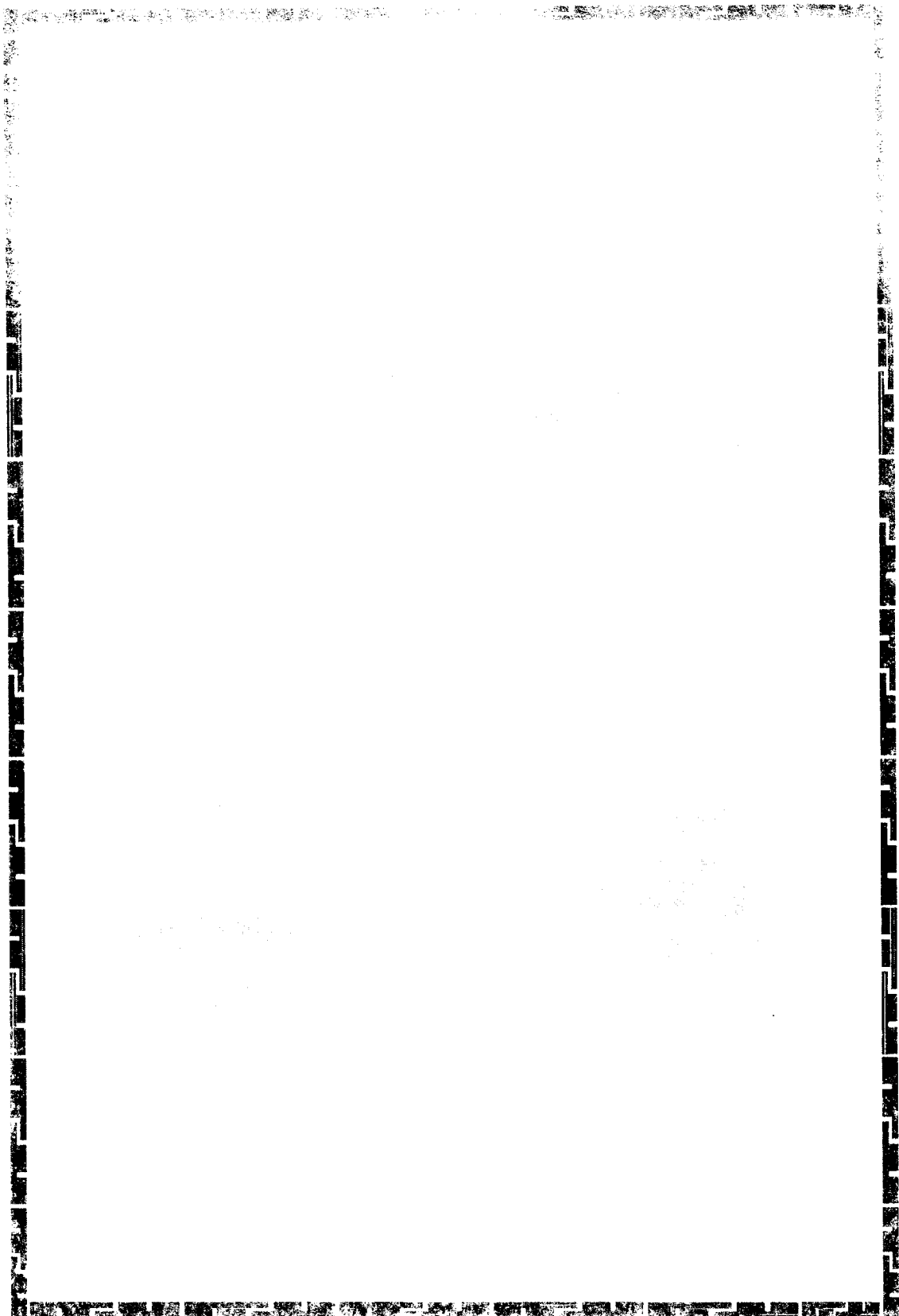
(٣) ز: حيث اشترط.

(٤) «شرح الإشارات» ج٣، ص ٢٩٣.

(٥) م: المتقصرين. ز: المتقدمين في البحث والأنظار.

(٦) به على ـ ظ.

(٧) أيضاً «الأسفار» ج٣، ص ٣٢١.

(٨) إلى هنا تتم نسخة ز.

المقالة الثانية

في أن العقل البسيط كل المعقولات، وان عند تعقلها لشيء يتحد بالعقل الفعال، وما يرتبط بذلك ويتعلّق، وفيه فصول

الفصل الأوّل

في أن كل بسيط الحقيقة كل الأشياء الوجودية إلاّ ما يتعلق بالنقائص والإعدام

اعلم إن كل بسيط الحقيقة من كل وجه فهو بهويّته كل الأمور وإلاّ لكان وجود ذاته متحصّل القوام من هوية شيء؛ ولا[1] هوية شيء آخر، فيركّب ذاته ولو في العقل بحسب الاعتبار عند التحليل.

وبيان ذلك: انا إذا قلنا: الإنسان مسلوب الفرسية أو غير فرس، فليس ذلك له من حيث الإنسانية، فإنه من حيث هو إنسان، إنسان لا غير؛ فلو كان هو من حيث هو إنسان لا فرس لزم من تعقّله إنساناً تعقّله ذلك السلب؛ إذ ليس سلباً بحتاً بل سلب نحو من الوجود؛ والوجود بما هو وجود ليس بعدم ولا قوة لشيء إلاّ أن يكون فيه تركيب.

فكل موضوع هو مصداق لإيجاب سلب محمول مواطاةً أو اشتقاقاً فهو

---

(١) م: إلاّ.

مركّب، فإنّك إذا حضرت في ذهنك صورته وصورة ذلك المحمول السلبي مواطاةً أو اشتقاقاً وقايست بينهما بأن تسلب أحدهما عن الآخر وتوجب سلبه عليه، فيتّحدان ما به يصدق على الموضوع انه هو كذا غير ما به يصدق عليه انه ليس هو كذا، سواء كانت المغايرة بحسب الخارج فيلزم التركيب الخارجي من مادة وصورة؛ أو بحسب العقل فيلزم التركيب العقلي[١] من جنس وفصل أو ماهية ووجود.

فإذا قلت مثلاً: «زيد ليس بكاتب» فلا يكون صورة زيد هي صورة ليس بكاتب؛ وإلاّ لكان زيد من حيث هو زيد عدماً بحتاً، بل لا بدّ وان يكون موضوع هذه القضية مركّباً من صورة زيد وأمر آخر به يكون مسلوباً عنه الكاتبية من قوة أو استعداد؛ فإن الفعل المطلق لا يكون هو بعينه عدم شيء آخر إلاّ أن يكون فيه تركيب من فعل بجهة وقوة بجهة أخرى ولو بحسب الاعتبار العقلي. فكل بسيط الحقيقة من كل الوجوه وهو الواجب الوجود ـ جلّ ذكره ـ فهو تمام كل شيء على وجه أعلى وأرفع وأشرف، والمسلوب عنه ليس إلاّ النقائص والقصورات؛ وهو تمام الأشياء؛ وتمام الشيء أحق به وأوكد له في نفسه، وكل ما بعده من المفارقات الصرفة على قياس بساطته وقربه[٢] من الواجب الوجود و[٣] يكون تماميته وجمعيته للأشياء التي ما دونه من المعلومات[٤]، وكذا حال كل عال بالقياس إلى سافله، وكل علة بالقياس إلى معلولها، وكل تام بالقياس إلى ناقصه.

فالنفس النباتية تمام القوى الطبيعية التي لها الجذب والدفع والإحالة، والنفس الحيوانية تمام القوى الحسّية والنباتية [و] الحيوانية والطبيعية، والناطقة تمام ما دونها. ولْيَكُن هذا ضابطاً عندك[٥].

---

(١) خ: + هو.
(٢) م: بساطة وقربة.
(٣) كذا.
(٤) م: المقولات
(٥) خ: + و.

الفصل الثاني

في تحقيق قول المتقدمين: إن النفس إنما تعقل الأشياء باتحادها بالعقل الفعال[١]

إن المشهور في كتب القوم من حكماء الدورة الإسلامية كالشيخ الرئيس ومن يحذو حذوه إن هذا المذهب كالذي سبق باطل؛ فإنّه أيضاً قريب المأخذ من الأول، فذكروا في بطلانه: إن العقل الفعّال أما أن يكون شيئاً واحداً بعيداً عن التكثر[٢]، أو امراً ذا أجزاء وابعاض.

والأول يوجب أن يكون المتّحد به لأجل تعقّل واحد عقلَ جميع المعقولات؛ لأنه عاقل للجميع. و[الثاني]: وان كان يتّحد ببعضه لا بكلّه وجب أن يكون للعقل الفعّال بحسب كل تعقّل ممكن الحصول للإنسان جزء، لكن التعقلات الإنسانية غير متناهية؛ فهو مركّب من أجزاء وغير متناهية مختلفة الحقائق والأنواع.

ثم كل من تلك المعقولات يمكن حصولها للأنفس غير المتناهية، فيكون تعقّل زيد السوادَ مثلاً مثل تعقل عمرو، فإذن يكون للعقل الفعّال بحسبها أجزاء غير متناهية متحدة بالنوع لا مرّة واحدة بل مراراً غير متناهية، كل منها غير متناهية متّحدة بالنوع. وهذا مع ما فيه من المحالات يلزم محال من جهة أخرى؛ وهو ان تلك المتحدات بالنوع لا يتمايز بالماهية ولوازمها بل بالعوارض الممكنة الافتراق، وذلك لا يجوز إلاّ بسبب المادة وانفعالاتها الخارجية، والعقل الفعال مجرد عنها، فاجزاؤه أولى بالتجرد، فهي غير متمايزة بالعوارض، فهي غير متكثّرة. فالعقل الفعّال بسيط، وقد فرض مركباً، هذا خلف. فالقول باتحاد النفس به محال.

هذا ما ذكره المتأخرون وإليه أشار الشيخ في الإشارات[٣] بعد حكاية[٤] هذا

---

(١) لم يذكر هذا البحث في «الأسفار» وارتباط هذه القاعدة الشريفة بمباحث العقل مختصة بهذا الموضع، فاغتنم. ولتفصيل برهان هذه القاعدة راجع «الأسفار» ج٢، ص ٣٧٠.

(٢) الف: الكثرة.

(٣) «شرح الإشارات» ج٣، ص ٢٩٤.

(٤) الف: حكايته.

المذهب بقوله: «وهؤلاء بين أن يجعلوا العقل الفعّال متجزّئاً قد يتصل منه شيء دون شيء أو يجعلوا اتصالاً واحداً به يجعل النفس كاملة واصلة إلى كل معقول».

أقول: إن هذا المذهب كالذي قبله لمّا كان منسوباً إلى العلماء الفاضلين المتقدمين في الحكمة والعلم[١] لا بد وأن يكون له وجه صحيح غامض يحتاج تحقيقه إلى بحث شديد وفحص بالغ مع تصفية الذهن وتهذيب[٢] الباطن، وتضرّع إلى اللّه، وسؤال التوفيق والعون، وقد كنّا ابتهلنا إليه بعقولنا ورفعنا إليه أيدينا الباطنة لا أيدينا الداثرة فقط، وبسطنا أنفسنا بين يديه، وتضرّعنا إليه لكشف هذه المسألة وأمثالها طلب مُلجىء ملتجىء غير متكاسل حتى أنار عقولنا بنوره الساطع وكشف عنّا بعض الحجب والموانع، فرأينا العالم العالم[٣] العقلي موجوداً واحداً يتصل به جميع الموجودات التي في هذا العالم على اختلافها، ومنه بدؤها وإليه معادها، وهو أصل المعقولات وكل الماهيات، من غير أن يتكثّر ويتجزّأ، ولا ان ينقص بنقصان[٤] شيء منه، ولا ان يزداد برجوع شيء إليه واتصاله به، وليس ههنا موضوع[٥] إثبات هذه الجواهر وشرح أحواله وأحكامه. والذي يليق أن يذكر ههنا ما يسكن به صولة إنكار المنكرين لاتصال النفس بذلك العالم في إدراك كل معقول ويكسر به سَورة[٦] استبعادهم إيّاه عن سَنن الصواب[٧] هي أمور ثلاثة:

أحدها: إنه قد مرّ أن النفس إذا عقلت شيئاً صارت عين صورته العقلية، وقد فرغنا من إثباته بالبرهان وحللنا الشكوك[٨] فيه. ثم إن الصورة العقلية شيء من الأشياء لا يمكن أن يكون من جهة كونها صورة عقلية متعددة، إذ كل أمر واحد نوعي إذا تعددت أفراده فهو لا يتعدد إلاّ بعوارض مادية؛ والصورة العقلية بالفعل مجردة عن المادة، فيمتنع تعدد أفرادها المجردة؛ فقد ثبت ان المعقول بالفعل من

---

(١) ألف والأسفار: والتعليم.

(٢) م: تذهيب.

(٣) كذا مكرراً في النسخة.

(٤) في «الأسفار»: بفيضان وهو الصواب.

(٥) موضع، كما في «الأسفار».

(٦) السَّوْرة: الشدة.

(٧) السَّنَن بالفتح: الطريق الواسع.

(٨) ألف وم: الشوك.

ماهية نوعية لا يمكن أن يكون إلاّ واحداً عقلياً وان عقله ألف عاقل.

والثاني: إن الوحدة على أنحاء شتّى، ووحدة العقول ليست عددية هي مبدأ الأعداد، كوحدة الجسم ووحدة السواد والحركة وغيرها من الأمور المادية، بل وحدة العقل شبيهة بالوحدة المرسلة النوعية. والفرق بين الوحدتين العددية وغيرها: إن الوحدة التي في الماديات كوجودها تقبل الزيادة والنقصان[١]، وهي بحيث إذا فرض مثلها كان غيرها، وصار المجموع أعظم أو أكثر من واحد، فإن الجسمين أعظم من أحدهما، وكذا السوادان ليس حالهما في أثنينيتهما كحال واحد منهما في وحدته، وهذا بخلاف الوحدة العقلية؛ لو فرضنا وجود ألف صورة عقلية متماثلة مثلاً لكان حال الواحد في وحدته[٢] كحال ذلك الألف في كثرته.

مثال ذلك معنى الإنسان بما هو إنسان، فإنك إذا أضفت إلى هذا المعنى معنى مثله في الحقيقة النوعية بعد تجريده عن الزوائد لم تجده في ثانويته ولا المجموع في أثنينيته إلاّ كما تجد الأولى في وحدته، ولهذا يذكر في مباحث الماهية أن المعنى النوعي المتكثر الأفراد الخارجية بحيث إذا حذف[٣] عن كل فرد منه الأمور الزائدة المشخصة له ارتسمت في النفس منه صورة عقلية؛ ثم إذا حذف عن فرد آخر مبائن له في الوجود الخارجي ما يزيد على ماهية[٤] المشتركة لم يتأثر النفس عنه بأثر آخر غير الأول؛ وإلى هذا المعنى أشار صاحب التلويحات بقوله: «[صرف الوجود الذي لا اتمّ منه] كلّما فرضته ثانياً فإذا نظرت إليه فإذن هو هو، إذ لا ميز في صرف شيء[٥]».

الثالث: إن العقل البسيط هو كل الأشياء المعقولة بحسب معانيها المفصّلة في وجود واحد، وقد مرّ بيانه. ومعنى كونه كل الأشياء المعقولة ليس إن تلك الأشياء بحسب اتحاد وجوداتها الخارجية الخاصة بواحد واحد قد صارت مجتمعة، فإن ذلك ممتنع معلوم الامتناع لكل من له أدنى معرفة، فإن الماهية[٦] الفرسية لها

---

(١) م: النقص.
(٢) م: وحدة.
(٣) ألف: أخذت.
(٤) الماهية ـ ظ.
(٥) لتفصيل هذه القاعدة راجع هامش «الأسفار» ج٣، ص ٣٣٨.
(٦) كذا.

وجود في الخارج مع لواحق غريبة من مقدار ووضع ولون في مادة مخصوصة، ولها أيضاً ماهية مخصوصة مع لوازم ذهنية ومعاني مناسبة لها موجودة بوجود عقلي، يتّحد في ذلك الوجود أجزاؤها الحدّية[١] ومقوّماتها، وللذهن أن يفصّلها إلى تلك الأجزاء.

فحينئذٍ نقول: كما ان لكل من هذه الحقائق النوعية نحواً من الوجود جسمانياً مادياً يتمايز به أشخاصه ويتكثّر به أفراده ويتزاحم فيه تزاحماً مكانياً أو زمانياً، كذلك لكل منها وجود عقلي مخصوص يباين[٢] أنواعها تبايناً في المعنى والمفهوم، فيكون المعقول من الفرس شيئاً ومن النبات شيئاً آخر ماهية ومعنى[٣] بحسب الحمل الذاتي الأوّلي[٤]. بل المراد انه يمكن أن يكون الماهيات المتكثرة كثرة بحسب المعنى والمفهوم، المتعددة في الخارج بحسب الوجود والجعل موجودة بوجود واحد عقلي؛ وذلك الوجود بعينه جامع جميع تلك المعاني مع بساطته ووحدته.

فإذا تقرر هذه المقدمات، نقول: إن النفس الإنسانية من شأنها أن تدرك جميع الحقائق الكونية ويتّحد بها اتحاداً معنوياً، ومن شأنها أن تصير عقلاً بسيطاً وعالماً عقليّاً، فيه صورة كل موجود عقلي ومعنى كل موجود جسماني على وجه أرفع من نحو وجوداتها الجسمانية، كما ان المحسوسات الخمسة تجتمع في حس واحد كما هو في الحس المشرك، مثلاً إذا فرض أن يوجد صورة الفرس العقلية في النفس وقد قرّرنا إن المعنى النوعي من الشيء الواحد بالحدّ لا يمكن تعدده بحسب وجوده العقلي ولا بحسب المفهوم والماهية إلاّ بأمر زائد على وجوده العقلي ومفهومه الحدّي، فالفرس العقلي الموجود في العقل الفعّال لا يخالف الفرس العقلي الموجود في جوهر عقلي آخر فرضناه، كالنفس عندما صارت به عقلاً بالفعل من جهة الحقيقة والمعنى، فما في النفس وما في العقل الفعّال من ماهية الفرس أمر واحد وحدة عقلية. وقد مرّ أن النفس تتّحد بكل صورة معقولة أدركتها بالفعل[٥]، فيلزم من هذا اتحادها بالعقل الفعّال، الموجود فيه كل شيء من

---

(١) م: في الحدية.

(٢) في «الأسفار»: يتباين.

(٣) في الأسفار ج٣، ص ٣٣٧: شيئاً آخر جعلاً ووجوداً.

(٤) إلى هنا تمّت نسخة «ل».

(٥) خ: بالعقل.

هذه الجهة إلاّ من جهة ما لم يدرك من العقليات.

فثبت وتحقق ان كلّ نفس أدركت صورة معقولة اتحدت مع العقل اتحاداً عقلياً من تلك الجهة. ولما كانت المعاني كلها موجودة في العقل البسيط بوجود واحد من غير لزوم تكثّر فيه وهي مما يصح أن يوجد في المواد الخارجية متكثرة، فكما لا يلزم من صيرورة تلك المعاني في مواطن أخرى ـ كالخارج والحس والخيال ـ متكثرة الوجود كون مافي العقل مثلها متجزياً بحسب وجوذها، بل وجدت فيه وجوداً مقدساً عن شوب التجزية والانقسام، فكذلك لا يلزم من اتحاد النفوس الكثير من جهة كمالاتها السفلية بالعقل الفعّال، ولا أيضاً يلزم نيل كل نفس من النفوس كل كمال وكل فضيلة.

ومن أشكل عليه ذلك، فلأنّه ذهل عن تحقيق الوحدة العقلية، فقاسها على الوحدة العددية. ألا ترى المعاني العقلية كالناطق والناهق والصاهل[١] اتحدت بالمعنى الواحد الجنسي كالحيوان، ومع ذلك لا يلزم أن يصير معنى الحيوان بما هو حيوان متجزياً، ولا أيضاً أن يصير كل حيوان نوعي أو شخصي جميع الحيوانات الأخرى النوعية والشخصية، وذلك لأن وحدة الحيوان بما هو حيوان وحدة مرسلية، والوحدة المرسلية يمكن فيها[٢] اتحاد المختلفات بها، وكذلك حال الوحدة العقلية فإنها لا تأبى عن اجتماع المعاني الكثيرة فيها، فالحيوان العقلي كالحيوان المرسل الجنسي قد يتّحد فيه الحيوانات العقلية[٣].

الفصل الثالث

في التنصيص على ما ذكرنا من كلام الفيلسوف المقدّم

قال أرسطاطاليس في كتاب اثولوجيا[٤]: «إن العالَم الأعلى هو الحي التام الذي فيه جميع الأشياء، لأنه أبدع من المبدع الأول التام، ففيه كل نفس وكل

---

(١) م، ألف: الصهال.

(٢) ألف: منها.

(٣) أيضاً «الأسفار» ج٣، ص ٣٣٥ ـ ٣٤٠.

(٤) قد حقق في محله أنه لفلوطين وأصله باليونانية، ترجمه ابن ناعمة الحمصي ملخصاً.

عقل، وليس هناك فقر ولا حاجة البتة؛ لأن الأشياء التي هناك كلها مملوّة غنًى وحياةً، كأنها حياة تغلي وتفور، وجرت حياة تلك الأشياء عن عين واحدة، لا كأنها حرارة واحدة أو ريح واحدة فقط، بل كلها كيفية واحدة يوجد فيها كل طعم»[١].

وقال فيه أيضاً: «إن اختلاف الحياة والعقول ههنا إنما هو لاختلاف حركات الحياة والعقل، فلذلك كانت حيوانات مختلفة عقول مختلفة، إلاّ أن[٢] بعضها أنور وأشرف من بعض، وذلك ان من العقول ما هو قريب من العقول الأولى [فلذلك صار أشدّ نوراً] ومنها ما هو ثاني وثالث، فلذلك صار بعض العقول [التي] ههنا الهيّة وبعضها ناطقة وبعضها غير ناطقة لبعدها عن تلك العقول الشريفة، وأما هناك فكلها ذو عقل، [وذلك أنّ العقل الأول الذي للفرس هو عقل] فلذلك صار الفرس عقلاً، وعقل الفرس فرس، ولا يمكن أن يكون الذي يعقل الفرس إنما هو عاقل للإنسان، فإن ذلك محال في العقول أولى، فالعقل الأول إذا عقل له بل يعقله عقلاً نوعياً وحياة نوعية، وكانت الحياة الشخصية ليست بعادمة للحياة المرسلة. فكذا العقل الشخصي ليس بعادم للعقل[٣] المرسل.

فإذا كان هذا هكذا، فالعقل الكائن في بعض الحيوان ليس هو بعادم للعقل الأول، وكل جزء من أجزاء العقل هو كل ما يتجزى به عقل، فالعقل للشيء الذي هو عقل له هو الأشياء كلها بالقوة، فإذا صار بالفعل صار[٤] خاصاً وأخيراً بالفعل، وإذا صار أخيراً بالفعل صار فرساً أو شيئاً آخر من الحيوان، وكلّما سلكت الحياة إلى أسفل صار حيّاً دنيّاً خسيساً، وذلك أن القوى الحيوانية كلما سلكت إلى أسفل ضعفت[٥] وخفيت بعض أفاعيلها، فحدث منها حيوان دنيّ ضعيف؛ فإذا صار ضعيفاً احتال له العقل الكائن فيه فيحدث الأعضاء القوية بدلاً عن قوته، كما لبعض الحيوان أظفار ومخاليب ولبعضها قرون ولبعضها انياب على نحو نقصان القوة فيه»[٦] انتهى كلام الفيلسوف.

---

(١) المصدر، ص ٩٤ باختلاف يسير.

(٢) ألف: لأنّ.

(٣) في النسخ: للحياة.

(٤) ألف: صار جزءاً بالفعل صار.

(٥) م: أضعف.

(٦) «أثولوجيا»، ص ١٥٠ ـ ١٥١ باختلاف يسير.

وفيه ما لا يخفى من التحقيق والتنوير لجميع ما ادّعيناه وقرّرناه، إلاّ أن في بعض كلماته ما يحتاج إلى التفسير حذراً من عدم تفطن الناظرين به، وقد شرحنا هذا الكلام في الأسفار الأربعة[1]، وبيّنّا ما رامه ببعض هذه الكلمات وتركنا ذلك ههنا مخافة الإطناب واعتماداً على فهم بعض الأذكياء سيّما من سمع منهم منّي بعض اصطلاحات ذلك الكتاب.

منها: إن لفظ «القوة» ههنا ليس على معناه المشهور، بل كثيراً ما يطلق في لسان الأقدمين على معنى كون الوجود الواحد بوحدته مشتملاً عى ماهيات ومعان كثيرة، قد توجد [في موطن آخر] بوجودات متعددة متخالفة الماهيات كالسواد الشديد، إذا قيل انه وجدت فيه السوادات الضعيفة بالقوة ليس المراد بها أن تلك السوادات فيه بالإمكان الاستعدادي من غير أن تكون موجودة؛ وهكذا العقل البسيط إذا قيل انه كل المعقولات بالقوة، ليس المراد بالقوة المعنى المصحوب للعدم، بل كونها موجودة بوجود واحد عقلي.

وإلى هذا المعنى أشار الفيلسوف بقوله: «الفعل أفضل من القوة في هذا العالم، وأما في العالم الأعلى فالقوة أفضل من الفعل، وذلك لأن القوة التي في الجواهر العقلية لا تحتاج إلى أن تخرج إلى الفعل من شيء آخر غيرها، لأنها تامّة كاملة تدرك الأشياء الروحانية كإدراك البصر الأشياء الحسّية. والقوة هناك كالبصر ههنا. وأما في العالم الحسّي فإنها تحتاج إلى أن يخرج إلى الفعل وإلى أن يدرك الأشياء المحسوسة ويعلم قشور الجواهر التي لبسها في هذا العالم، وذلك انها لم تقدر على أن تقبل إلى جواهر الأشياء وتقرّبها إلى تجرد القشور، فاحتاجت في ذلك إلى الفعل. فأما إذا كانت الجواهر مجردة والقوى مكشوفة فقد اكتفت القوة بنفسها ولم تحتج في إدراك الجواهر إلى الفعل»[2] انتهى.

ومنها لفظ «الجزء» ليس المراد منه ما هو كالأجزاء الخارجية، ولا كالأجزاء الذهنية، ولا الأجزاء الحدّية كالجنس والفصل، بل المراد من اطلاق الأجزاء على العقل كون العقل بحيث يكون متحداً مع الحقائق الخارجية على وجه بسيط.

---

(١) راجع «الأسفار» ج٣، ص ٣٤٠ ـ ٣٤٣.
(٢) «أثولوجيا» ص ٩٦ ـ ٩٧ باختلاف يسير.

ومنها لفظ «الحركة والسكون والسلوك إلى أسفل»، المراد منه الإيجاد والعلّية. ومنها غير ذلك كما بيّناه هناك[١].

وقال أيضاً في موضع آخر من اثولوجيا: «إن الأشياء كلها في العقل ومن العقل، والعقل هو الأشياء، فإذا كان العقل كان الأشياء، وإذا لم يكن الأشياء لم يكن العقل، وإنّما صار العقل هو جميع الأشياء، لأن فيه جميع صفات الأشياء، وليس فيه صفة إلاّ وهي يعقل شيئاً، وذلك انه ليس في العقل شيء إلاّ وهو مطابق لكون شيء آخر.

فإن قال قائل: إن صفات العقل إنما هي له لا لشيء آخر وليست تجاوزه البتة.

قلنا: إن بصرتَ[٢] العقل هكذا وعلى الحال، كنت قد قصدته وصيّرته جوهراً دنيّاً خسيساً أرضياً، إذ صار لا يجاوز ذاته وصارت صفاته تمامه فقط ولا يكون شيء يفرق بين العقل والحس، وهذا قبيح محال على أن يكون هو والحس شيئاً واحداً»[٣].

وقال أيضاً: «إن في العقل جميع العقول والحيوان، وذلك إنها ينقسم فيه، والقسمة في العقل ليس بأن الأشياء هناك قائمة فيه ولا إن الأشياء ركّبت فيه، لكنّه فاعل الأشياء كلها، غير أنّه يفعلها شيء بعد شيء[٤] بترتيب وطقس. وأما الفاعل الأول فإنه فعل الأشياء كلها التي فعلها بغير واسطة معاً في دفعة واحدة، ونقول كما أن في العقل جميع الأشياء الحسي، كذلك في الحسى الكلي جميع طبائع الحيوان، وفي كل واحد من الحيوان أيضاً حيوانات كثيرة؛ إلاّ انها أقلّ وأضعف من الحيوان الذي هو أعلى، ولا يزال الحيوان يقلّ ويضعف في الحسي الذي يليه إلى أن يأتي إلى الحيوان الصغير الضعيف ويقف هناك»[٥]

* * *

تمّت الرسالة ولله الحمد والمنّة، وصلّى الله على محمد وآله الطاهرين

---

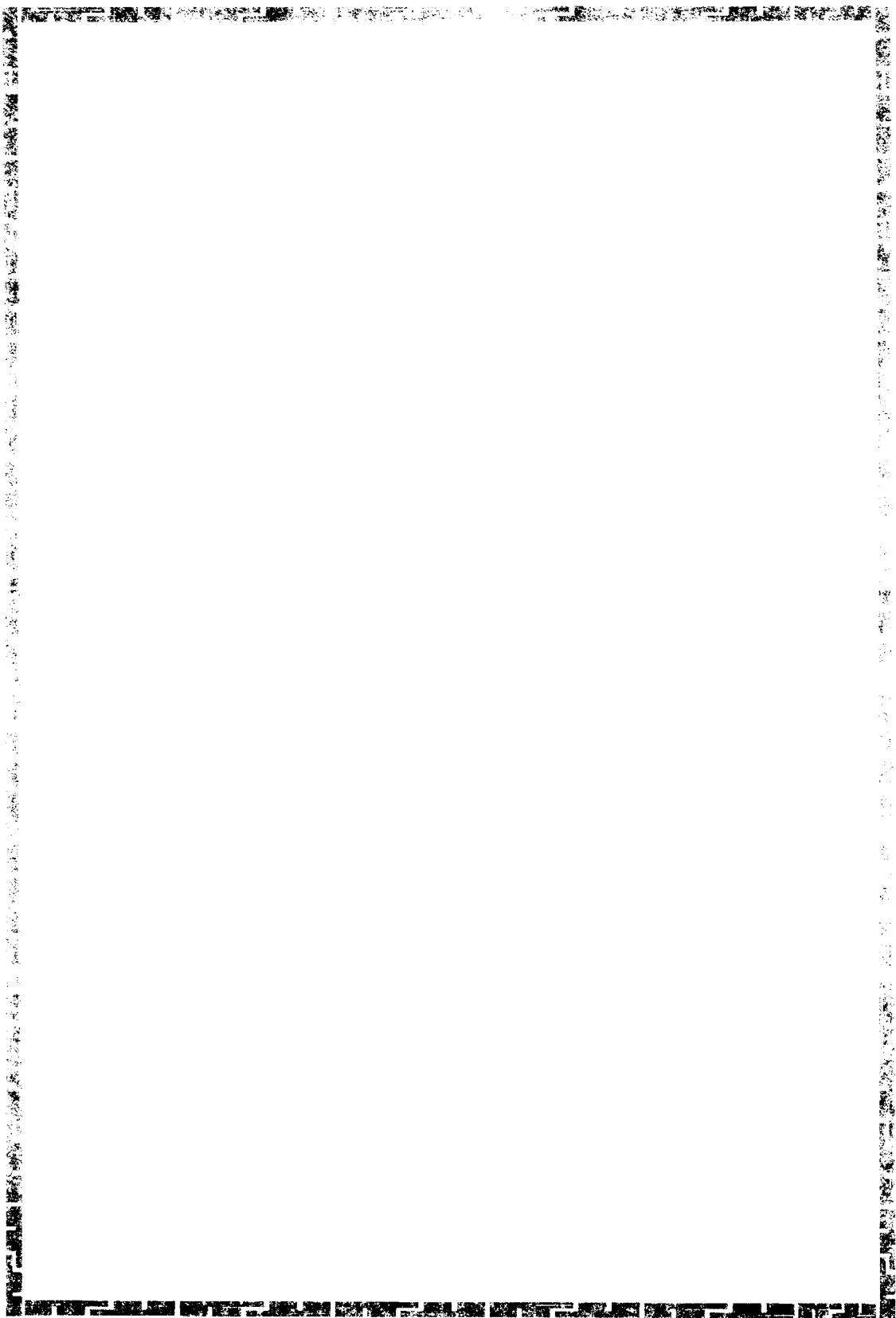
(١) أيضاً «الأسفار» ج٣، ص ٣٤٠.

(٢) في المصدر: صيّرت.

(٣) «أثولوجيا»، ص ٩٧ ـ ٩٨.

(٤) شيئاً بعد شيء ـ ظ.

(٥) «أثولوجيا»، ص ٩٧ ـ ٩٨.

أجوبة المسائل الجيلانيّة

بسم الله الرحمن الرحيم

ورد إليّ كتاب من أعزّ الإخوان وأفضل الأقران، أولي الدراية والعرفان، عالم عصره وخلاصة دهره، شمساً لفلك الاتقان[(١)]، كاشفاً بقلبه رموز البيان، عارجاً بسرّه إلى درجات الجنان ـ أصعده اللّه على معارج الكمالات العقلية، ورقّاه إلى مراقى الحالات القلبية حتى بلغ مناه ومنتهاه ووصل إلى معيده ومبداه ـ مبناه على جميل صنع اللّه لديه، وجزيل مواهبه عنده، وسبوغ نعائمه وتواتر آلائه عليه وانزعاجه عن صُحبة صَحَبة الدنيا وخدمة خَدَمة النفس والهوى، من القلوب المنكوسة والأعين المطموسة، والنفوس المخلدة إلى أرض الفجار ومَهبط الأشرار ومقرّ الشياطين ومثوى المتكبرين، اعداء الحكمة، ورَفَضَة العلم، وطلبة الهوى، وأولياء الجهل، الذين طمست أنوار فطرهم، ومسخت بواطن صورهم [ب ـ أ] وَحِيل ﴿بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ﴾ [سَبأ: الآية ٥٤] .

فحمداً له ثم حمداً له على استمساك حبيبي المولى الأعظم بالعروة الوثقى واستيناسه بما يحل القوى الأنسية المنفعلة محل القوى العالية الفعّالة. فهذا ما يوجب استيثارنا[(٢)] ويكشف عن صحة اختيارنا[(٣)]، ويحطّ أوزارنا، ويبلغ بنا إلى دار قرارنا، لأن بالعلم والحكمة يسلك الإنسان سبيل اللّه، ويقرب إليه، ويسكن لديه، ويخلع عنّا لباس أهل النار، ويزول بنا عن مكان الأشرار، قائلين كما قال عباد اللّه الصالحون ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزَنَ إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ﴾ [فَاطِر: الآية ٣٤] ﴿الَّذِي أَحَلَّنَا دَارَ الْمُقَامَةِ مِن فَضْلِهِ لَا يَمَسُّنَا فِيهَا نَصَبٌ وَلَا يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٌ ﴿٣٥﴾﴾ [فَاطِر: الآية ٣٥] .

---

(١) ألف: الإيقان.

(٢) د: استبشارنا. والظاهر: استيثارنا.

(٣) د: أخبارنا.

وحيث انفتح من جانب المولى الأعظم باب المفاوضات العلمية والمراسلات القلبية، فإن ساعدنا القدر، وأمهلنا العمر وراجعنا من هذا السفر نستأنف إن شاء اللّٰه طريق المفاوضة والانبساط، ونسلك سبيل الاتحاد والارتباط وإبراز ما في الخواطر وكشف ما في الضمائر.

وأما المسائل التي طلب الكشف عنها فاقتصرنا فيها على حد الإجمال، وأشرنا إشارة إلى كيفية المقال، لضيق المجال [ألف ـ ١] وتوزّع البال، وهي هذه:

[المسألة الأولى]

قوله[١] دام فضله: قد تقرّر في مظانّه انه يعتبر في الحركة في كلّ مقولة أن يكون المتحرك باقياً بعينه ويتوارد عليه أفراد تلك المقولة. وبناءً على ذلك يرد الإشكال في الحركة في مقولة الكم، لأن النمو إنما يكون بمداخلة جسم غريب في جميع أقطار الجسم الأصلي، فذلك الجسم الغريب ان كان باقياً بحاله مع كون الجسم الأصلي أيضاً باقياً بحاله[٢]، فلا حركة حينئذٍ في الكم أصلاً، بل المتحقق هناك إنما هو مجاورة جسم بجسم آخر. وان لم يكن باقياً بحاله بل[٣] صار الجسم الغريب مع الجسم الأصلي شخصاً واحداً من المتصل، فيلزم انعدام الجسمين وحدوث آخر، فلا حركة أيضاً.

ولئن قيل: إن نوع الجسم يكون باقياً ويتوارد عليه أفراد الكم.

يقال: إن أريد أن الصورة النوعية متحركة، فهو باطل، لأن الصورة النوعية مبدأ الحركة والسكون، لا أنها متحركة؛ وان أريد أن النوع متحرك، فهو ليس كذلك، لأن المتحرك يجب أن يكون شخصاً معيّناً.

ولئن قيل: يجوز أن يكون المتحرك في الكم في حال النمو هو الهيولي وهي باقية أبداً. يقال: إن النمو لا يكون إلاّ بمداخلة جسم غريب في جميع أقطار الجسم [ب ـ ٢] الأصلي، فذلك الجسم الغريب لا يصح أن يزول بمادته وصورته جميعاً: بل الزائل إنما هو صورته النوعية، فتكون مادته باقية، ويكون محل المقدار

---

(١) د: قال.
(٢) د: على حاله.
(٣) م: ـ «فلا حركة حينئذ. . . . بل».

الكبير[١] هو هيولى الجسم الأصلي مع هيولى الجسم الغريب لا هيولى الجسم الأصلي فقط؛ فلا يكون أمر واحد بعينه يتوارد عليه المقدار الصغير والمقدار الكبير حتى يتصور الحركة في الكم.

[الجواب]

أقول: إن التحقيق في هذا المقام هو أن موضوع هذه الحركة هو الجسم المتشخص؛ والفاعل هو النفس، والمسافة هي خصوصيات المقادير على نعت الاتصال والاستمرار. والإشكال بـ «إن بقاء الموضوع بشخصه لمّا كان شرطاً في كل حركة، والجسم لا يتشخص إلاّ بعوارضه المشخصة التي من جملتها المقدار، فلا بد في بقاء الجسم الشخصي من بقاء مقداره وسائر مشخصاته»[٢] ساقط بأن كون هذه الأعراض من مشخصات الجسم معناه انها من لوازم وجوده الشخصي، وإنما التشخص بالحقيقة بنحو من[٣] الوجود يلزمه[٤] مقدار ما، وكيف ما، ووضع ما، وزمان ما، واين ما؛ لا أن حدّاً معيّناً من كل منها يلزم الجسم الشخصي، وإلاّ [ألف ـ ٣] لكان تبدل كل خصوصية منها يوجب انعدام الشخص، وليس كذلك.

فظهر أن موضوع هذه الحركة هو الجسم مع مقدار ما؛ والمتبدل فيه المتوارد عليه هي الخصوصيات. وهكذا في الحركة في الكيف وغيرها من الأعراض المشخصة.

وأما ما هو المشهور من أن النمو إنما هو بمداخلة جسم غريب في جميع أقطار الجسم فيكون المقدار الزائد قائماً بمجموع الجسم المغتذى والغذاء، فلم يزد مقدار كل منهما ولا مقدار المجموع عما كان، فكلام مجازى خالٍ عن التحقيق. والتحقيق: إن النمو عبارة عن إفادة القوة الفاعلة في المادة المنفعلة في كل آنٍ مقداراً معيّناً على نهج الاستمرار والاتصال كما ذكر، وليس هناك مقداران: مقدار باقٍ هو الأصل، ومقدار آخر ينضم إليه ويلتحم به؛ بل النمو بزوال المقدار الصغير

---

(١) م: الكثير.
(٢) د: شخصياته.
(٣) د: بتحوي.
(٤) م: يلزم.

وتبدّله إلى المقدار الكبير، كما أن الاشتداد ـ وهو الحركة في الكيف ـ ليس بانضمام كيفية كالسواد إلى سواد آخر، حتى يكون في التسوّد سوادان: سواد الأصل وسواد لاحق؛ وإلاّ يلزم اجتماع المثلين في محل واحد من غير [ب ـ ٣] امتياز؛ وليس هذا المقدار حاصلاً من الخارج بل فائض عليه من الداخل، وان اشترط على سبيل الاعداد[١] أن يدخل فيه جسم غريب.

والبرهان عليه: إن الاغتذاء يتوقف على إحالة النفس لقوّتها الغاذية الجسم الغذائي[٢] إلى شبيه جوهر المغتذى، وهي عبارة عن إزالة الصورة الطبيعية عن مادة الغذاء، وليس صورة أخرى إيّاها. وقد ثبت في مقامه إن المبدأ القريب لجميع صفات الجسم هي صورته النوعية، فإذا زالت الصورة زال بزوالها المقدار الذي كان له، فهذا المقدار الزائد ليس حاصلاً بالحقيقة للجسم النامي إلاّ من النفس النامية أو من مبدأ أعلى منها بتوسطها[٣]، فما دامت هذه الحركة باقية يتبدل ويتوارد على الجسم النامي في كل آنٍ مقدار بعد مقدار؛ وكذا القياس في الذبول، فإنه. ينتقل الجسم فيه بتمامه من مقداره الذي كان إلى مقدار أصغر منه.

قوله: «فذلك الجسم الغريب لا يصح أن يزول بمادته وصورته [جميعاً]، بل الزائل إنما هو صورته [النوعية]، فتكون مادته باقية، ويكون محل المقدار الكبير هو هيولي الجسم [الأصلي مع هيولى الجسم] الغريب. . .».

أقول: الهيولي [ألف ـ ٤]، ليست في ذاتها متعددة، ولا واحدة ولا حظّ لها من الوجود والوحدة وسائر الصفات إلاّ بعد تقوّمها وتحصّلها بالصور، وتتبدل الصور بتبدل ذاتها، ولها وحدة شخصية ضعيفة يجامع جميع التحصّلات النوعية، كما ان لماهية الجنس العالي باعتبار تعيّنها العقلي [لها] وحدة ضعيفة لا يأبى[٤] عن اتحاده مع الحقائق المختلفة.

وليس القول بأن مقدار[٥] الجسم تابع في الوجود لهيولاه بأولى[٦] من

(١) د: الأغذاء.
(٢) ألف: بجسم الغذاء.
(٣) م: بتوسطهما.
(٤) م: لا يأتي.
(٥) ألف: مبدأ.
(٦) ألف: مأوّل.

القول بأن الهيولى تابعة في الوجود لمقدار[1] الجسم، بل الحق هو الثاني. وهذا المقام لم ينكشف حق الانكشاف إلاّ بتحقيق مبحث التلازم بين الهيولى والصورة.

قوله: لأن الصورة النوعية مبدأ للحركة والسكون لا انها متحركة».

أقول: قول الحكماء «إن الفعل ابداً للصورة والقبول للمادة» كلام حق، وليس معناه أن الفعل يصدر من الصورة بلا شركة المادة، وإلاّ لكانت عقلاً مجرداً لا صورة مادية، إذ كل مفتقر في الوجود إلى المادة[2] مفتقر في الفاعلية إليها، لأن الإيجاد متقوم[3] بالوجود، والمتقوم بالمتقوم بالشيء متقوم بذلك الشيء، فالمستغنى عن الشيء في الفاعلية مستغن عنه في الوجود. [ب ـ ٤] وليس أيضاً معنى كون الهيولى قابلة للحركة انها بذاتها من غير تقوّمها بإحدى الصور كذلك، بل ما لم يتجوهر أولاً بالتجسم النوعي لم يقبل سائر الصفات.

وليس الأمر كما توهّمه العلامة الدواني وغيره ان الهيولى بعد تلبّسها بإحدى الصور تقبل بذاتها الأعراض كيف ولا ذات لها إلاّ بالصور؛ بل المراد أن جهة الفعلية في الأجسام ترجع إلى صورها وجهة القبول ترجع إلى هيولاها، إذ الصورة كمال الجسم، والمادة نقصها وحاجتها.

وقولهم: الأعراض الفعلية مستندة إلى الصور، والانفعالية إلى المادة[4] معناه ما أشرنا إليه من ان وجود القسم الأول من جهة كون الجسم بالفعل أمراً محصلاً، ووجود القسم الثاني من جهة كونه ناقصاً محتاجاً، وهما جهتان مختلفتان[5] لا بد من تركيب[6] لموصوفهما[7].

---

(١) م، د: بمقدار.
(٢) ألف: إلى المادة والصورة.
(٣) ألف، د: يتقوم.
(٤) ألف: ـ «إلى الصور والانفعالية».
(٥) ألف، م: مختلفان.
(٦) ألف: لتركيب.
(٧) ألف: م موصوفها.

[المسألة الثانية]

قوله[١] دام فضله: «قد يقال: إن النفس النباتية لو كانت منطبعة يلزم تبدّل نفسها آناً فآناً، لأن الجسم النامي بالتخلل والاغتذاء دائماً، فيلزم تبدل النفس الحالّة فيه؛ وإن كان بالشخص، فيلزم عدم جواز الحكم ببقاء شجرة نامية معيّنة في آنين وهو باطل. وكذا[٢] الحال في الحيوان والإنسان أيضاً، فيلزم إما القول بتجرد النفس في الجميع أو عدمه في الجيمع. وأيضاً القول بتجرد النفس في[٣] [ألف - ٥] النبات لا يتأتّى بدون القول بإدراك فيها أيضاً كأنواع الحيوانات، وهذا يحتاج إلى التأمل».

[الجواب]

أقول: القول[٤] كما ذكره، إلاّ أن في هذه الأشياء جوهراً ملكوتياً ومدبّراً ذا عناية لها[٥] حافظاً لضرب من الوحدة عليها، وإنما يتحفّظ وحدتها وتشخّصها بوحدة ذلك الجوهر المدبّر لاتصالها به اتصالاً معنوياً، واتحاداً ذاتياً. ومثل هذا الجوهر المفارق موجود في الإنسان، بل الحيوان، إلا أن في الإنسان عين هويته، وفي النبات مقوّم لهويته، وفي الحيوان أقرب إليه من النبات.

قوله: «فيلزم [إما] القول بتجرد النفس في الجميع أو عدمه في الجميع».

أقول: الفرق كما أشير إليه بأن ذلك الجوهر الذي هو حافظ وجود النبات ووحدته أمر مرتفع الذات عن علائق المادة، نسبتها إلى جميع الأشخاص النباتية نسبة واحدة، فليست هي[٦] نفساً لها، منفعلاً عن آثارها، متعدداً بتعددها، بخلاف النفس الانسانية.

---

(١) د: قال.
(٢) م: هكذا.
(٣) م: - «في الجميع... النفس في».
(٤) م: الحال.
(٥) م: بها. ألف: لها لضرب من الوحدة.
(٦) كذا، والظاهر: نسبته... فليس هو.

[المسألة الثالثة]

قوله[١] دام فضله: «قد يقال: إنه إذا ثبت إن الأشياء يحصل بأنفسها في الذهن يلزم أن يكون العقل إذا تصور الكيف والكم والاين والوضع، يحصل تلك[٢] [ب ـ ٥] الأشياء في العقل[٣] بأنفسها؛ فيلزم أن لا يكون الكم والكيف والاين والوضع مختصةً بالماديات على ما قالوا من إنها مختصة بها.

ولئن قيل: اللازم من حصول الأشياء بأنفسها في الذهن هو أن يحمل الشيء على نفسه بالحمل الأوّلى الذاتي، والعقل إذا تصور الكيف أو الكم أو الوضع أو الاين فالحاصل منه[٤] هو حقيقة الكم والاين والوضع لا فرد منها، والمختص بالمادة إنما هو افراد تلك المقولات لاحقائقها وطبائعها، لأن الحقائق الكلية من[٥] المجردات.

يقال: إذا تصور العقل الكم مثلاً فيحصل حقيقته في العقل[٦] وإذا حصلت حقيقته في العقل يلزم أن يكون مشخصة بالعوارض العقلية، لأنها حاصلة في محل الشخص[٧]. وحقيقة الكم إذا صارت[٨] متشخصة يصير فرداً وجزئياً[٩] من جزئيات الكم. غاية ما في الباب أن يكون فرداً ذهنياً، فيلزم أن لا يكون جميع أفراد الكم مختصاً بالماديات، وهكذا الحال في الكيف والاين والوضع، وهذا يحتاج إلى التدبر أيضاً».

[الجواب]

أقول: معنى حصول الأشياء في الذهن حصول ماهياتها ومعانيها لا وجوداتها الخارجية، لاستحالة انتقال نحو الوجود الخارجي إلى الذهن، وإلاّ

---

(١) د: قال.
(٢) م: بتلك.
(٣) د: «الأشياء في العقل.
(٤) ألف: فيه.
(٥) م: في.
(٦) م: العاقل.
(٧) مشخّص ـ ظ.
(٨) ألف: «مشخصة... صارت».
(٩) ألف: أو جزئياً. كذا، والظاهر: جزئاً.

لصار الوجود الخارجي وجوداً ذهنياً، [ألف ـ ٦] ويلزم انقلاب الحقيقة. وكون هذه الأعراض كالكم والكيف وغيرهما مادية انها تفتقر في وجودها الخارجي إلى المادة، وكذا حكم الجواهر المادية فإنها بحيث إذا وجدت في الخارج كانت في مادة، وللعقل أن ينتزع صورتها من مادتها وتجردها عن اللواحق المادية، ويجعل محسوسها[١] معقولاً[٢] على الوجه الذي حقّق في مقارنة لمادته ولواحق مادته فيكون محسوساً، وتارة يوجد مع بعض تلك اللواحق من غير مقامه. ولكل ماهية وعين[٣] نشئآت مختلفة وظهورات كنموعة، فلا عجب في أن يكون معنىً واحد يوجد تارة مادة فيكون متخيلاً، وتارة يوجد معرى عن الجميع مع إضافتها إلى مادته فيكون متوهماً[٤]، وتارة مجرداً صرفاً، فيكون عقلاً ومعقولاً. وللإنسان قوة ملكوتية خلقها اللّه تعالى له في عالم[٥] شأنها نزع أرواح الحقائق بها عن قوالب أشباحها، كملك الموت الذي وكّل على نزع الروح من البدن، ففيه سرّ الخلافة الإنسانية.

[المسألة الرابعة]

قوله دام فضله: «الإدراكات الجزئية ثابتة لسائر الحيوانات، فإن كانت مستندة إلى قواها المادية فليكن في الإنسان أيضاً كذلك والحال انه قد تقرر أن المدرك في الإنسان هو النفس المجردة، والقوى الإداركية آلة لها. وأيضاً الإدراكات الجزئية من أفراد العلم، فيلزم استناد العلم إلى غير المجرد [ب ـ ٦] والحال أن[٦] كل عالِم مجرد؛ وأن كانت مستندة إلى نفس مجردة فيلزم القول بتجرد النفس في جميع الحيوانات، وعلى ذلك يحصل التردد في لزوم القول بالمعاد فيها أيضاً ـ كالعطوفة على الولد وغيرها ـ وظاهر قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ٱلْوُحُوشُ حُشِرَتْ ۝٥﴾ [التكوير: الآية ٥] يدلّ على أن المعاد ثابت للحيوانات أيضاً».

---

(١) م: محسوساً.

(٢) ألف: معقولات.

(٣) د: غير.

(٤) م: ـ «مع بعض... متوهماً تارة».

(٥) م: عالمها. د: عالمه.

(٦) م: أنه.

[الجواب]

أقول: إن اللّه تعالى رتّب الأشياء ترتيباً محكماً، ونظمها نظماً متقناً، لا يمكن خلافه. فلكل قوة فعل خاص لا يتخلّف، ولكل معلول علة خاصة لا يتعدّاها. فالأفاعيل[١] الجسمانية والإدراكات الحسّية المادية لا يمكن أن تصدر إلاّ عن القوة[٢] القائمة بالأجسام المفتقرة في فعلها إلى مشاركة الوضع. ثم كل من هذه القوى كما يفتقر إلى آلة وحامل يفتقر إلى مستعمل إيّاها قاهر عليها ومحرك لها حسب ما يستدعيه، وليس تحريكه واستعماله إيّاها[٣] كتحريكها واستعمالها للمواد.

فإذا تقرر ما ذكرناه، فنقول: كما إن الأفاعيل الطبيعية التي في النبات كالجذب والدفع والهضم وغيرها يفتقر[٤] إلى مبادىء قريبة يفعل هذه الأفاعيل ـ وهي الجاذبة والدافعة والهاضمة وأسبابها ـ [ألف ـ ٧] وكما أن لها مبدأً نفسانياً قريباً يحركها ويستعملها ـ هي المسمّاة بالنفس النباتية ـ فكذلك فيهما، إلاّ أن حقيقة النبات بها تكمل وتتمّ، وحقيقة الحيوان ـ فضلاً عن الإنسان ـ لا يتمّ بها، لكونهما أشرف من النبات وأقرب إلى افق الروحانيات.

وكما أن هذه الأفاعيل في الإنسان الذي هو صفوة الكائنات لا يتمّ إلاّ بمبادىء عقلية لأغراض علوية وغايات أخرويه، وتزوّد للمعاد، واستعداد للمراجعة إلى رب العباد، فكذلك[٥] في النبات، فإن لكل نوع من أنواع[٦] الاجرام[٧] النباتية محركاً ملكوتياً من جنس الملائكة الموكّلة بالأجسام، ومحركاً آخر أشرف منه من جنس الملائكة العلوية يحركه[٨] على سبيل التشويق والإمداد لا على سبيل المباشرة والاستمداد، وتحريكهما ليس إلى غايات حسّية كحصول الثمار والحطب والعلف وغيرها، بل إلى غايات ملكوتية معنوية هي حصول الأشخاص البشرية من صفوتها

---

(١) ألف: بالأفاعيل.
(٢) ألف: القوى.
(٣) م: «أيا قاهر... استعماله إياها».
(٤) م: «كما أنّ... بفتر».
(٥) ألف، د: كذلك.
(٦) ألف، م: لكلّ من أنواع.
(٧) ألف: الأجسام.
(٨) م: يحرّك.

وخلاصتها التي يحصل منها محالّ معرفة اللّه وعبوديته، وهم المصطفون من عباده والخُلَّص من أوليائه، قال سبحانه: ﴿خلق لكم ما في الأرض جميعا﴾ [البقرة: الآية ٢٩].

فقد علم من هذه [ب ـ ٧] المقدمات أن الاحساسات الجزئية تحتاج(١) إلى قوى درّاكة تكون ادراكاتها بهذه الآلات والمشاعر المادية سواء كانت في الإنسان أو في غيره(٢) كما لا يتمّ فعلها(٣) في الإنسان إلاّ بمُشير عقلي وهادٍ(٤) روحاني لها ضرب من الاتصال به(٥) بحيث يكون فعلها فعله، بل ذاتها يضمحل ويستهلك في ذاته، لأنها بمنزلة أشعة من نوره. فكذلك في كل نوع من الحيوان، إلاّ أن الفرق بين الإنسان وسائر الحيوانات(٦) بأن مرجع هذه الإدراكات الظاهرة والباطنة إلى جوهر ملكوتي وهو عين هوية(٧) الإنسان وشخصيته، وبه يتمّ شخصياتها بما هي شخصياتها، وليس لواحد منها أن يرتقي من درجة الجزئية والتجسم إلى درجة الكلية والتجرد، فيصير بذاتها عقلاً وعاقلاً ومعقولاً، كما قيل في الحكمة الفارسية:

دَدو دام راره بـه مـعـراج نـيـسـت   سرخـوك شـايـسـتـه تـاج نـيـسـت

[المسألة الخامسة]

قوله(٨) دام فضله: ظاهر الحديث النبوي المشهور وهو قوله ﷺ: «خَلَقَ اللّهُ الأرْواحَ قَبْلَ الأجْسادِ بِأَرْبَعَةِ آلافِ عام»(٩) وقوله ﷺ: «كُنْتُ نَبِيّاً وَآدَمُ بَيْنَ الْماءِ وَالطّينِ»(١٠). يدل بحسب الظاهر علىّ أن النفس ليست حادثة بحدوث البدن،

---

(١) م، د: محتاج.
(٢) م، د: غيرها.
(٣) ألف: ـ «فعلها».
(٤) في النسخ: هادي.
(٥) ألف: ـ به.
(٦) ألف، د: الحيوان.
(٧) ألف: صور.
(٨) د: قال.
(٩) «معاني الأخبار» ص ١٠٨.
(١٠) «المناقب» لابن شهر آشوب، ج١، ص ٢١٤، «المسند» لأحمد بن حنبل، ج٤، ص ٦٤، =

وكذا بعض الآيات الكريمة يدل على ذلك، وكذا كلام بعض أكابر الصوفية والمشايخ، وهذا المقام يحتاج إلى البسط والتفصيل والإهداء إلى سواء السبيل».

[الجواب]

أقول: تفصيل هذا المقام يحتاج إلى مقدمات:

الأولى: إن المراد بالأرواح ههنا ليس النفوس، فإن مقام الروح غير مقام النفس، وكل واحد من البشر له نفس وهي حادثة بحدوث البدن، وأما الروح الإنساني الذي هو في عالم الأمر فهو سرّ من أسرار اللّه تعالى، ونور من أنواره[1]، مضاف إلى الحق إضافة الشعاع الحسّي إلى الشمس. وهو غير حاصل إلاّ للأنبياء والكمّل من العرفاء! فإن للإنسان مراتب ونشآت مختلفة، وله تطوّر في[2] أطوار متعددة، ودرجات بعضها فوق بعض. فأول ما يتكوّن فيه ويحدث له بعد طي الدرجات النباتية والحيوانية هي النفس المدبّرة لبدنه، وهي في التحقيق جسمانية الحدوث، روحانية البقاء ان استكملت.

وهذه عامة شاملة لجميع أفراد البشر. وبعده مرتبة القلب، وإنما سمّي به لتقلّبه تارةً إلى مقام النفس، وتارةً إلى مقام الروح، فمنه ما هو منكوس مُظلم، ومنه ما هو مستقيم منوّر. وبعده مرتبة الروح، فمنه ما هو منكوس مُظلم، ومنه ما مستقيم منوّر. وبعده مرتبة الروح، وهو العارف [ب ـ ٨] باللّه واليوم الآخر. وكما ان مراتب الإنسان منحصرة في هذه الثلاث على تفاوت درجاتها، فالعوالم أيضاً[3]. منحصرة في ثلاث[4] نشآت على تفاوت[5] طبقات كل نشأة [من] الدنيا والآخرة وما هو فوقهما. فالنفوس للدنيا، والقلوب للآخرة، والأرواح لدار القدس.

= «كنز العمال» ج١١، حديث ٣٢١٥، «البحار» ح١٦، باب ١٢، حديث ١، «عوالي اللآلي» ج٤، ص ١٢٢، «السنن» للترمذي، ج٥، ص ٥٨٥.

(١) د: أنوار الله.

(٢) ألف: من.

(٣) ألف، د: ثلاثة.

(٤) ألف: ـ «منحصرة في... أيضاً».

(٥) ألف: ـ «على تفاوت درجاتها... تفاوت».

الثانية: انّا قد حقّقنا في مقامه ان الأجسام والطبائع أبداً في السيلان والتبدّل والانقضاء، لإبقاء لها في آنين، فهي كالحركة تدريجية الوجود؛ لأن تلك الجواهر هي المتغيرة[١] بذاتها ضرباً من الحركة لا أنّها تعرضها هذه الحركة وهي بنفسها ساكنة كحالها بالنسبة إلى سائر الحركات الواقعة في مقولات أخرى عرضية؛ فعلى هذا لابقاء لها كما لا بقاء لشيء من الحركات. ومن ههنا انكشف لدى البصير[٢] المحقق حدوث العالم على الوجه الذي حكم به جميع[٣] الشرائع الحقّة، واجمع عليه الملّيون، وحكم النفوس بما هي النفوس حكم الطبائع في ذلك. وأما الأرواح بالمعنى الذي قررناه فهي باقية.

الثالثة: إن من لدن آدم أول البشر إلى زمان محمد خاتم الأنبياء ﷺ [ألف ـ ٩] كانت النفوس الآدمية مترقية في الكمال، فكانت أولاً في مقام الحس والنفس، ثم في مقام القلب، ثم في مقام الروح؛ وبعد هذه المراتب مقام العندية المختص بنبيّنا ﷺ وخواص أمّته المرحومة التي هي خير الأمم، لقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عِمرَان: الآية ١١٠] الآية. وأول من بلغ إلى مقام الروح وفتح باب التوحيد الحقيقي هو شيخ الأنبياء إبراهيم ـ على نبيّنا وعليه السلام ـ وله ولمن تبعه من ذريته مقام الروح المعبر عنه بالإسلام الحقيقي حيث سأل في دعائه عن اللّه له ولذريته، كما حكى اللّه بقوله:[٤] ﴿ومن ذريتنا أمة مسلمة لك﴾ [البقرة: الآية ١٢٩] [٥] وقال تعالى: ﴿هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ [الحَجّ: الآية ٧٨] [٦].

فإذا تقررت هذه المقدمات، نقول: معنى[٧] خلق اللّه الأرواح قبل الأجْسادِ[٨] أي خلق أرواح الكُمّل قبل الأجساد التي كانت موجودة في زَمَن النبي ﷺ، والمدة بين زمان الخليل وزمان حبيب اللّه ـ عليهما وآلهما السلام ـ قريب من هذه المدة.

---

(١) د، ألف: المغيرة.
(٢) م: لذي البصر.
(٣) م: جمع.
(٤) م: ـ «بقوله».
(٥) فيها: «ومن ذريتنا».
(٦) «هؤلاء كم المسلمين».
(٧) م: نقول ظهر معنى.
(٨) «معاني الأخبار» ص ١٠٨.

وأما قوله ﷺ: «كُنْتُ نَبيّاً وَآدَمُ بَيْنَ الْماءِ وَالطّينِ»[١]. فهو أيضاً ينكشف بما ذكرناه، فإن مقام العندية والمحبوبية التي كانت[٢] له عليه السلام الذي لا يسعه فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل، سابقٌ على جميع الأمور العقلية والنفسية والحسّية، وان كان وجوده الجسماني الحسّي لاحقاً، كما قال: نَحْنُ السّابِقُونَ الآخِرُونَ[٣] إذ العبد إذا اتصل بعالم القدس، وانقلب[٤] من مقام النفس إلى مقام السرّ، صار من حد[٥] الحدوث إلى حد البقاء، ومن حد التلون والتغير إلى حد التمكين والثبات: ﴿فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ ﴿٥٥﴾﴾ [القَمَر: الآية ٥٥]. وقد قيل: النهاية هي الرجوع إلى البداية.

هذا ما تيسّر لنا في كشف هذه المسائل على سبيل الاستعجال مع تضييق المجال وتصادم الأحوال وتزاحم الأشغال، وتمام القول فيها يحتاج إلى صحبة طويلة، لعلّ اللّٰه يرفع بيننا[٦] ويجمع بيننا، انه ولى الإجابة، واليه الانابة[٧]. [ألف ـ ١٠].

---

(١) «مسند أحمد» ج٤، ص ٦٦. «البحار» ج١٦، ب ١٢.

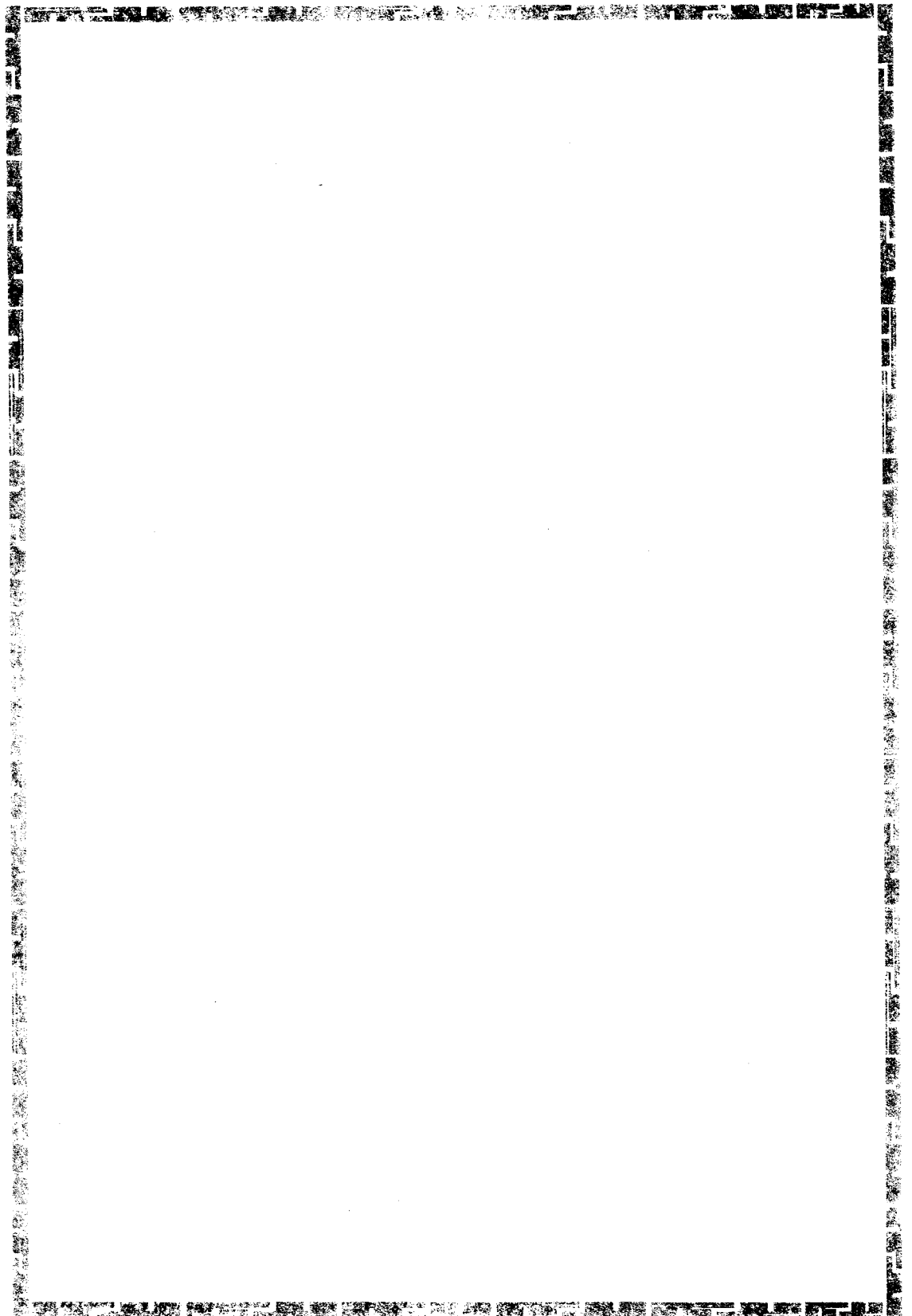
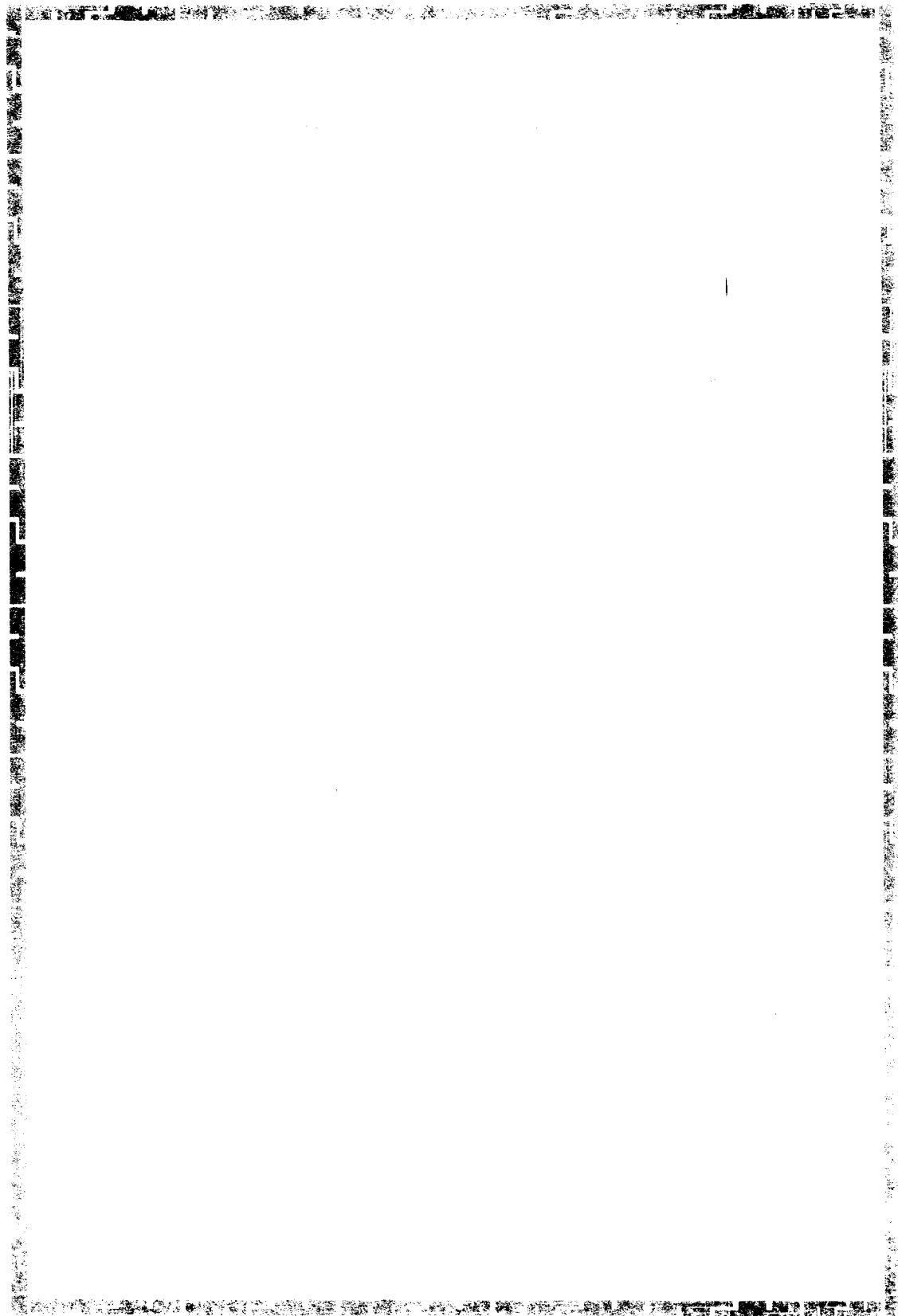
(٢) ألف: الذي كان.

(٣) في الحديث: «نحن الآخرون السابقون»: «صحيح» البخاري، ح٢، ص ٢، «صحيح» مسلم، ج٦، ص ١٤٢. «المسند» لأحمد، ح٢، س ٢١٢، «السنن» للدارمي، ج١، ص ٢٩.

(٤) م: والقلب.

(٥) م: إلى مقام الرضا ومن حدّ...

(٦) في الهامش: «البين هناك في معنى البُعد».

(٧) ألف: الإنابة، والسلام.

أجوبة المسائل الكاشانية

بسم اللّه الرحمن الرحيم

يا رب كل عقل ونفس، وغاية كل حياة وحركة وحس، أنزل على أرواحنا لوامع بركاتك، وأفض على نفوسنا أنوار خيراتك، وصلّ على الذوات الكاملة والأرواح الفاضلة من الأنبياء والأولياء خصوصاً سيّدنا محمّد وآله المطهرين، سلام اللّه عليهم أجمعين.

فقد سألني بعض أجلّة الإخوان وأفاضل الأقران عن مسائل عويصة طلب استكشافها والتفصّي عن تعقيدها، وليس المسؤول عنها بمنزلة من له كشف السؤال ودفع الإشكال إلاّ أنّ حسن الظن بشيء ربما يثمر الاستعداد به والانتفاع وان كان ذلك الشيء في درجة القصور والاتّضاع، فأجبت على ذلك مسؤوله، وأظهرت مأموله، واللّه الهادي إلى طريق الرشاد، وعليه التوكل والاعتماد في السداد.

[المسألة الأولى]

اعلم[١] النفس الإنسانية لا تخلو امّا أن يكون علمها بذاتها وقواها وحواسّها والصور الكلية المرتسمة في ذاتها والجزئية الحاصلة في آلاتها بمجرد حضور هذه الأشياء بذواتها وبمشاهدة النفس إيّاها، أو بحصول صور أخرى مستأنفة عند النفس، فإذاً استيناف أمثلة إدراكية غير أعيانها الخارجية لديها. فعلى الأول يلزم أن يكون «زيد» مثلاً عالماً بذاته وبقواه وما يرتسم[٢] فيها إدراكاً لازماً لا ينفكّ عنه والحال بخلاف هذا بالضرورة، لأنّ علمنا بحقيقة النفس وقواها إنما يحصل لنا بالكسب والتعمّل بعد الأفكار الكثيرة وترتيب الأنظار العديدة. ثم كيف يكون

---

(١) ألف: اعلم.

(٢) ألف: ارتسم.

وجود النفس وقواها كافياً في انكشافها لدينا، وقد اختلفت العلماء في النفس أهي جوهر أو عرض؟ مجردة أو مادية؟ وكذلك في القوى انها جواهر أو اعراض؟

وأمّا على الوجه الثاني، فمع إنّه يخالف مذهب الشيخ الرئيس والشيخ الإشراقي يلزم منه أن يكون وصول النفس إلى ذاتها وآلاتها بواسطة أمر آخر غير ذاتها ويلزم منه حصول صورة الشيء في ذاته، ويلزم حصول الصور الجزئية والأمور المادية في ذات النفس الناطقة، وهي بذاتها مدركة للكلّيات لا للجزئيات.

[الجواب]

أما إن إدراك النفس لذاتها بذاتها، فهذا شيء لا شبهة تعتريه ولا خلاف [ب ـ ١] لأحدٍ من الفضلاء منقول فيه، كيف؟ والحكماء قد جعلوا نفس هذا الحكم أصلاً بنوا عليه إثبات مغايرة النفس للبدن وتجردها عنه وعمّا فيه؛ قالوا: الإنسان لا يغيب عن ذاته في حالتي نومه ويقظته وسكره وصحوه، ويغيب عنه البدن وجميع الأعضاء كلّها حتى القلب والدماغ؛ وكذا الأمور الحالّة فيهما. فإذا كان عالماً بثبوته* دائماً وغافلاً عن جميع أعضائه وما سواه* أحياناً ـ والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم ـ فذاته غير تلك الأمور.

وأكّدوا هذه الدعوى بقولهم: «لو فرضت ذاتك وقد خلقت أول خلقتها على صحّة من عقلك وما استعملت حواسك في شيء من الأشياء منك ومن غيرك وكنت متفرج الأطراف غير متلامس الأعضاء في هواء طلق غير متموّج، وجدتها قد غفلت عن كل شيء إلاّ [١] عن انيّتك وهويّتك، فظهر أنّ علمنا بذاتنا فطرى، إذ هو عين[٢] ذاتنا، ولو علمنا لوجود ذاتنا كسباً[٣] لجاز لأحد قبل النظر والكسب أن يشكّ في ذاته هل حصلت ذاته له أو لا؟ واللازم باطل بديهة واتفاقاً، فكذا الملزوم».

ولا يتوهّمنّ أحد انّا[٤] بالفرض المذكور وهو فعل من أفعالنا، عرفنا ذاتنا بأن

---

(١) في النسخ: لا.
(٢) م: غير.
(٣) ألف: كسبياً.
(٤) م: أنا.
* : كذا.

جعلنا هذا الفعل وسطاً في معرفة ذاتنا؛ لأنّا نفرض ذاتنا في هذا الفرض عريّة عن هذا الفرض أيضاً[١]، ولسنا عرفنا بهذا الفرض ذاتنا كما نعرف سائر القوى بأفاعيلها وآثارها بل نشاهد في هذه الحالة ذاتنا من غير خلط، فالفرض المذكور طرف لاوسط[٢]، ولا حاجة إلى ما تكلّفه صاحب «التلويحات» في دفع هذا الوهم «إنّ هذا الفرض ليس فعلاً بل هو ترك فعل».

وأمّا ما ذكره من اختلاف العلماء في جوهرية[٣] النفس و[٤] عرضيّتها أو في تجردها وتجسّمها فهو غير قادح في ذلك ولا مناف لما ادّعيناه من الضرورة والاتفاق على أن علم النفس بذاتها عين[٥] ذاتها، إذ الشك في جوهرية النفس غير الشك [ألف ـ ٢] في كون ذاتها غير غائبة عن ذاتها، إذ ربما يحتاج في إثبات كون النفس جوهراً إلى وسط بعد أن يكون حضور ذواتنا لذواتنا ضرورياً.

أمّا على مذهب من يكون مفهوم الجوهر عنده عرضياً لما تحته فذاك، وإمّا على رأي من يجعله جنساً لأفراده فمعناه كون الشيء ذي الماهية بحيث إذا وجدت ماهيته في الخارج كان وجوده لا في موضوع، فهو مقوم[٦] ماهية الأفراد لا مقوم وجودها؛ وعلى هذا جوهرية الشيء هي حال ماهيته لا حال وجوده، فربما لم يكن للشيء ماهية[٧] كلّية يلزمها هذا المعنى، بل يكون صرف الأنّية كذوات المجردات عند الرواقيين، أو يكون [له] ماهية كلية ولكن لم يكن المنظور إليه حال ماهيته بل حال وجوده؛ وكلامنا في انّية النفس حين إدراكها[٨] لها بالعلم الشهودي والكشف الحضوري الوجودي، وفي هذا الشهود الاشراقي ربما يغفل[٩] عن[١٠] الشاهد الواقف عنده عن جميع المعاني الذهنية والكليات العقلية.

---

(١) م: أيضاً.
(٢) م: الأوسط.
(٣) م: جوهر.
(٤) ألف: + في.
(٥) م: غير.
(٦) م: مفهوم.
(٧) م: ماهية.
(٨) ألف: إدراكنا.
(٩) م: تفضل.
(١٠) كذا. والظاهر زيادة «عن».

ونحن قد برهنّا في موضعه أن جميع[١] أنحاء الوجودات لا تُنال إلاّ بحضور أعيانها الخارجية لا بأمثلتها الذهنية، بل لا مثال للوجود الخاص لشيء[٢] في الذهن، إنما الأمثلة الذهنية للماهيات والمفهومات. وقد ثبت أيضاً أن كل صورة ذهنية فهي كلية وان تخصصت بألف تخصيص[٣]، فثبت أنَّ إدراك هوية الإنسان ونيل ذاته العينية بالكشف الحضوري شيء، وإدراك ماهيته شيء آخر. ولعل الشكّ في جوهرية النفس إنّما نشأ من انّ أحداً كان نظر إلى ذاته ووجد ذاته حاضرة لديه، ولم يخطر بباله في هذا الشهود كونها جوهراً، ثم رجع إلى طلب البرهان فلم يفيء[٤] به، وهذا ليس بضائر لنا فيما ادّعيناه.

ولا شك للمنطقي[٥] في انّ كلّ ما له حد نوعي مركب من جنس وفصل فلا يمكن حصوله تصوراً إلاّ بالحد ولا تصديقاً لوجوده إلاّ بالبرهان، وهما يتشاركان في الحدود [ب ـ ٢] وما لا حدّ له لا برهان عليه، والوجود نفسه ممّا لا حدّ له ولا برهان عليه لأنه بسيط، فإدراك كل منّا لذاته على وجه بسيط، فلا حدّ لوجود[ه] لعدم تركبه في الوجود ولا برهان عليه لمّياً كان أوانّياً. أما الأول فلأنّ وجوده اعرف عنده من وجود أسبابه. وأما الثاني فلأنّ وجود الفعل عنه بعد وجود الذات.

ونقول أيضاً: كل فصل ووسط نشير إليه بـ «هو» ونشير إلى ذاتنا بـ «أنا» كما هدى[٦] إليه إمام المشائين في الخلسة[٧] اللطيفة للشيخ* المقدّس صاحب «التلويحات»[٨]؛ فثبت أن الإنسان متى حاول معرفة أيّة ماهية نوعية تركيبية سواء كانت ماهية ذاته أو غيرها فلا يتيسّر له في[٩] ذلك إلاّ بالكسب، لأنّ علمه

---

(١) م: جميع.
(٢) بشيء.
(٣) في النسخ: التخصيصات.
(٤) لم يف به ـ ظ.
(٥) ألف: للمنطقيين.
(٦) ألف: ذهب.
(٧) م: الجنسه.
(*) : الشيخ ـ ظ
(٨) «التلويحات» ص ٧٠.
(٩) م: + له.

بالمركبات الحديّة بعد البسايط، وعلمه بالهليّات المركبة بعد علمه بالهليّة البسيطة، والكسب مما يتطرّق فيه الشكّ أحياناً إذا لم يراع فيه قوانين الفكر[١]. فاحتفظ بذلك فإنّه مما أغناك.

وأما إدراك النفس لما يزيد على ذاتها من القوى والآلات ففيه[٢] خلاف بين الحكماء إنّ ذلك أهو بالحضور أو الحصول؟

ما ذكره من اتفاق الشيخين على قول واحد من القولين فغير مطابق لما وجدناه في كتبهما، وليس حال النفس في إدراكها لقواها كحالها في إدراكها[٣] لذاتها، لجواز أن يكون اطلاعها على قواها بوسط، ولا وسط بين الشيء وذاته، بل الحكماء المشاؤون حتى المعلّمين والرؤساء منهم قد صرحوا بنفي العلم الحضوري فيما سوى علم المجرد بذاته وبصفاته القائمة، وستقرع سمعك ما هو حقّ القول في هذا المقام إن شاء اللّٰه.

وأمّا استلزام حصول الصور الجزئية في النفس على تقدير إدراكها للقوى وما فيها بالصور الزائدة فغير لازم، إذ لا استحالة في أن تدرك النفس آلة إدراكية مع ما حصلت فيها من الصور بآلة إدراكية أخرى، مثلاً الإنسان له أن يدرك بآلة الخيال أو الوهم جميع الحواس الظاهرة ومحسوساتها، ثم بالوهم يدرك ما دون الوهم من المشاعر والقوى، وأمّا الوهم فيجوز له أيضاً [ألف ـ ٣] أن يدرك معنى[٤] ذاته بعلم زايد صوري، ولهذا ينكر الوهم نفسه ويجحد، والإنكار والجحود يستلزمان الإدراك، إنّما المحال إدراك الآلة ذاتها بعينها، فلا يمكن إدراك هوية الوهم بالوهم بعينه وإلاّ لزم كون الشيء آلة لنفسه وهو ممتنع، فلم يلزم من شيء من هذه الأمور المفروضة ارتسام الصور الجزئية في ذات النفس بوجه أصلاً.

تحصيل حكمي

والحق إن علم النفس بقواها وآثارها المختصة كعلمها بذاتها يكون بالحضور

---

(١) ألف: التفكر.

(٢) ألف: ففيها.

(٣) م: ـ لقواها... إدراكها.

(٤) م: يعني.

وإن كان قد يكون بالحصول أيضاً، لكن الأول على سبيل الوجوب الدائم، والثاني على الجواز الوقتي، لأنّ[١] النفس سبب القوى واللوازم، والعلم بالسبب إذا كان بنفس وجوده فيستلزم[٢] العلم بالمسبّب كذلك، فعلمها[٣] بلوازمها وآثارها غير[٤] تلك اللوازم والآثار، إلاّ أنّ ههنا نكتة يجب التنبيه عليها وهي أن مجموع آثار النفس منحصرة في تحريكات وإدراكات، فمن جملة آثارها التحريكية هذه الأفاعيل النباتية مثل الجذب والهضم والدفع والتمديد والبسط والتوليد والحفظ والقبول، وهي إما من باب الحركات أو من باب القوى والاستعدادات أو من الإضافة والانتقال، والكلّ أمور عدمية، فإن الحركة كمال لما بالقوة من حيث هو بالقوة، والقوة والاستعداد إمكانان لحصول أمر بعيد أو قريب، والإضافة نسبة، والنسبة خارجة عن ذات كل شيء، والأعدام لا صورة لها في الخارج. فمن ههنا يعلم أن العلم الحضوري لا يتعلّق بالحركات وما يجري مجراها مما لا صورة لها في الخارج.

ويعلم أيضاً إنه قد تكون الصورة الذهنية للشيء أشرف من عينه الخارجي، وهذا معنى قولهم: وجود الحركة في الخيال لا في العين. ومبادىء الحركات أي القريبة المباشرة حكمها في عدم الاستقرار والثبات حكم الحركات، كما حقق في مقامه.

و[٥] أمّا الإدراكات وقواها، فالقوة الإدراكية كالباصرة [ب ـ ٣] مثلاً قبل الإدراك وحصول الصورة لا يكون بالفعل بل إمّا كالهيولى الخالية[٦] أو كالقوة القريبة من الكمال، وكلاهما عدميان وإنّما الوجود لصورة المدرَك التي تتّحد بها قوة الإدراك على قياس العقل بالقوة والعقل بالفعل الذي عين المعقول بالفعل عند المحققين من المشائين. فعلم النفس بالقوة الباصرة بالحقيقة عبارة عن كونها مبصرة بالفعل وهو إنما يكون حين الإبصار لا قبله ولا بعده، وكذلك سائر الحواس ﴿إنّ

(١) ألف: فانّ.
(٢) ألف: فيلزم. والظاهر زيادة «فاء» فيهما.
(٣) ألف: فعلم.
(٤) ألف: عين.
(٥) ألف: ـ و.
(٦) ألف: الخيالية.

فِي هَٰذَا لَبَلَٰغًا لِّقَوْمٍ عَٰبِدِينَ ﴿١٠٦﴾ [الأنبياء: الآية ١٠٦] [١].

تتمة تنبيهية

هذه القوى الحسية كالجواسيس للنفس، فبعضها وهي الظاهرة كالمجبورين في فعلها وطاعتها للنفس وليس لها التعدي عن مقامها، إذ كلّ له مقام معلوم، فليس للبصر أن يرى الأبيض أسود، ولا للذوق أن يدرك الحلو مُرّاً، إذ[٢] كلّ يعجز عن فعل الآخر، وأمّا[٣] الحواس الباطنة فهي بمنزلة المختارين في فعلها، فللمفكرة أن تتفنّن في صنعه[٤]، وينتقل من صورة إلى صورة، ويتأمّل في أيّ وادٍ شاء. وكذا الحفظ يحفظ أيّ صورة كانت.

وأيضاً كل من الحواس الظاهرة بمنزلة رسول مبلّغ رسالته من غير أن يكون له خبر عن أداء رسالته. فالبصر يتحمّل رسالة صورة الألوان ويؤديها، ولا يدرك معنى اللّون ولا معنى التأدية والرسالة[٥] وكذا باقي الحواس، بخلاف مدارك[٦] الباطنية بوجه.

وأيضاً فعل هذه القوى الخمس لا يتصل بعضها ببعض، ولا يؤدي شيء منها فعله إلى الآخر، فالسمع لا يؤدّي صورته المسموعة إلى البصر، ولا البصر صورته إلى السمع، بخلاف المشاعر الباطنية[٧]، فالحس المشترك يؤدي صورته إلى الخيال، وهي إلى الوهم، وهي إلى الحفظ؛ والحافظة يسترجعها إلى الناطقة، وهي إلى العقل بالفعل وهو إلى فوقه، فهو المدبّر في هذه المملكة الإنسانية يفعل كيف يشاء، فهو الحاكم القادر الذي يسرى حكمه وقدرته إلى كلّ منها، بل نزل من علوّ ذاته وسماء درجته إلى هذه الدرجات، فهو بعينه [ألف ـ ٤] السميع البصير المفكّر المتدبّر الناطق العاقل مع أحدية ذاته وكثرة هذه القوى، إذ هي مع كثرتها

---

(١) اقتباس من سورة الأنبياء، ١٠٦.
(٢) ألف: و.
(٣) م: أمّا.
(٤) الضمير هنا وكذا فيما يأتي من الأفعال الثلاثة غير مطابق.
(٥) م: الرسالة.
(٦) المدارك ـ ظ.
(٧) م: الباطنة.

مطموسة في احديته؛ فهو المالك المدبّر. والكلّ مشاهدة عند العاقل الخبير على وحدانية مدبّرها العليم وأميرها الكبير؛ فانظر بعين الاعتبار.

[المسألة الثانية]

من المعلوم أن بعض القوى والآلات الحيوانية بل بعض الحواس ليست مسخرة للنفس بحيث متى أرادت منها الفعل فعلت، ومتى لم ترد لم تفعل، بل فعلت فعلها الخاص سواء أرادت النفس أو لم ترد، شاءت أو لم تشأ، وهي كالغاذية هو الجاذبة والمتخيّلة؛ وعلى هذا فلا تكون هذه القوى توابع مسخرة للنفس وجنودها[1] أو خوادم لها، بل يكون كلّ واحدة منها حاكماً برأسه مبدّداً في صنعه، وهذا يهدم الوحدة الجمعية والارتباط الطبيعي للإنسان، ويناقض ما ذهب إليه الحكماء ـ كالمعلم والشيخين وغيرهما ـ من كون الحاكم في الشخص الإنساني هو النفس، والقوى فروعها وتوابعها.

الجواب

إنّ هذه القوى مسخرة للنفس، مطيعة ساجدة لها، [كما أشير] لقوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا﴾ [الجاثية: الآية ١٣] فسخّر اللّه كلّ ما في أرض البدن من القوى والآلات وما فيها للنفس، متى شاءت من كل منها فعلاً فعلت، ومتى لم تشأ لم تفعل لكن[2] شاءت ففعلت، لأنّ هذه المشيّة ذاتية لها، وإذا لم تشأ ـ وهو عند عدم تعلّقها بهذا البدن أو عند اختلال موضوعاتها البدنية أو حين انقطاعها عنه ـ لم تفعل[3] هذه الأفاعيل، فإنّ المشيّة قسمان:

إحداهما: مشيّة زائدة على الذات المريدة الشائية، وهي الإرادة الحيوانية المسبّبة عن الداعي وهو الشوق المتأخر عن التصور بوجه مّا، والتصديق وما في حكمه في الأمر الشهوي أو الغضبي جذباً أو دفعاً كما في غير الإنسان، وأما في الإنسان بما هو ذو نطق وفكر فهو الشوق المنبعث عن التصور والتصديق

---

(١) م: جنود.

(٢) م: إن.

(٣) م: لم يكن.

الحاصلتين بالتفكر والرويّة [ب ـ ٤] في الأمر النافع أو الضارّ في العاجل أو الآجل. والجمهور لا يفهمون من الفاعل بالإرادة إلاّ ما له هذا المعنى.

وثانيهما: مشيّة منبعثة عن نفس الشيء الشائي بحسب حبّه الذاتي وعشقه الجبلّي إلى ذاته وإلى ما يترتّب على ذاته، أو شوقه الفطري إلى طلب الكمال اللائق به. وليست هذه المشيّة مسبوقة بقصد زائد وعلم عارض من خارج كإحساس أو تخيّل أو فكر أو رويّة أو غيرها. والبرهان على إثبات هذه المشيّة في النفس لافاعيلها الذاتية هو: إن النفس في أول تكوّنها بحسب عقلها الهيولاني خالية عن جميع النقوش الزائدة والعلوم البديهية والنظرية، ومع ذلك تستعمل الحواس وتعمد إليها وتدرك بها المحسوسات. فأوّل ما قصد باستعمال الحواس[1] هو فعل نفساني بلا ريب، وليس طبيعياً، والداعي لها في طلب المحسوس لم يكن مسبوقاً بصورة علمية تصورية أو تصديقية، ولا بخطور معنى حسّي أو خيالي، لأنّ جميع الارتسامات الإدراكية مستفادة لها من الحس، «ومَنْ فَقد حسّاً فَقد علماً»، فظهر إنّ استعمال النفس للحواس ولقواها الذاتية بمجرد شوقها الذاتي لاستعمال حواسها المدركة وقواها المحركة.

ومبنى هذه الشبهة ـ على ما زعمه الجمهور وعامة المتكلّمين ـ إن أنحاء الفاعلية لا تخرج عن اثنين: إمّا بالطبع من غير شعور، وأمّا بالقصد الزائد الإمكاني المتساوى الطرفين وهو مناط فاعلية الباري ـ جلّ ذكره ـ عندهم. ثم افترقوا: فذهب المعتزلة منهم إلى أنّ الإرادة المتساوية الطرفين، لا يترجح بها أحد طرفي المقدور إلاّ بمرجح زائد هو الداعي، وهو غير ذاته تعالى عندهم. فيلزم عليهم كون فاعليته تعالى يتمّ بغيره وكون غيره مستخدماً له، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً. وذهبت الأشعرية إلى أن بمجرد الإرادة مع تساوي نسبتها يترجّح أحد الطرفين من المقدور، وبذلك سدّ باب إثبات الصانع وغيره، كما لا يخفى على ذوي الألباب.

فعلم أنّ دعوى حصر الفاعل بين القسمين [ألف ـ ٥] إنما نشأ من غشاوة على البصيرة وعمى في القلب عن كيفية صدور الموجودات عن التدبير الأول

---

(١) م: + و.

والقضاء المجمل، إذ ليس هناك جهة إمكانية، وليست نسبة الفاعل التام إلى إفادة الفيض وإفاضة الجود وعدمها نسبة واحدة، فهناك فعلية صرفة ووجوب محض، والإمكان والقصور من لوازم الماهيات، وذاته تعالى محض الخير والجود، والعدم والشر من نقص القوابل والمواد غير المستعدة.

وهكذا قياس تأثيرات الفواعل البسيطة؛ المطيعة للّه سبحانه في أفاعيلها وتأثيراتها لقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ وَلَوْ شَآءَ لَجَعَلَهُۥ سَاكِنًا﴾ [الفُرقان: الآية ٤٥] أتى بلفظة «لو»، وهي حرف امتناع لامتناع، فالقواهر العقلية يسجدون له ويخضعون لديه ويسبحون نحوه ويطيعون أمره وينهون به ويتأسون به[١] في أداء الخير وإفاضة الجود، لأنها من أشعة وجوده وظلال نوره، وكذا ما يتلوها من النفوس الكلية والجزئية في استتباع آثارها واستخدام قواها، إلاّ أن هذا المعنى في النفوس الجزئية والطبائع[٢] المنطبعة ليس على وجه التأكد والاستمرار والتشابه، لقصور جواهرها المحتاجة إلى المواد الجسمية؛ ففاعليتها كوجودها[٣] بمشاركة المادة والوضع وبإمداد علوى، فإنّ وجودها المعيّن يصدر عن المفارق بمدخلية المادة، وأمّا وجود موادها وقواها عنها فبمشاركة الجوهر المفارق، وأمّا وجود ما يخرج من قواها من الحركات والتغيرات فبمشاركة المادة إياها بما لها من الوضع.

فإذا تقرر هذا فنعود إلى المطلوب ونقول: إن النفس الناطقة بل كل بسيط صوري هي عين الشعور كما برهنّا عليه في مقامه[٤] وهو مما اطبق أهل الكشف عليه، ولمّا كانت قوى النفس من فروع ذاتها ولوازم جوهرها كان استعمالها واستخدامها لتلك القوى بحسب أصل فطرتها وذاتها، فيكون وجود القوى في أنفسها عين وجودها الإثباتي بها[٥] [ب ـ ٥] فوجودها في أنفسها عين[٦] حضورها عند[٧] النفس ومثولها بين يديها؛ لكن يجب أن يعلم انه بقدر فعلية وجود النفس

---

(١) م: ويتأسون به.
(٢) م: الطباع.
(٣) م: لوجودها.
(٤) م: مقام.
(٥) م: بها.
(٦) في النسخ: غير.
(٧) ألف: في.

وتجوهر حقيقتها يكون قاهريتها وتسلّطها على القوى واستخدامها إياها، وبقدر قصور وجودها وضعفها وبُعدها عن الحق وانغمارها في البدن يكون عجزها وجهلها وموتها وتفصّى[(١)] الآلات عنها.

فالوجود الفائض عن المبدأ الواهب يمرّ أولاً على النفس ثم على القوى المتفاوتة المراتب على الترتيب النزولي العليّ والمعلولي. ولو كانت النفس مجرده عن هذا البدن الغليظ لكان شهودها لذاتها على وجه التمام، ويكون هذا الشهود مستتبعاً لشهود القوى وما معها من غير قصد زائد.

بل نقول: القصد والشعور الزائدان مما يضر الفاعل الكامل في فعله والصانع الماهر في صنعه! أو لا ترى إنّ الكاتب السريع الكتابة إذا تفكر في صورة الحروف ونقوش الكتابة تعطّل، وان العوّاد الماهر إذا روّى في كل نقرة غلط، وإن المغنّى إذا تصوره في كل غناء ونغمة تبلّد. فللنفس أيضاً أفاعيل ذاتية لا تتوقف على قصد زائد منها وشعور، بل الحاجة إلى مؤونة الفكر وكلفة التذكر إنّما تكون في الأفاعيل التي لم تستحكم بعد مبادىء صدورها، ولم تخرج من القوة إلى الفعل، ومن الحال إلى الملكة، ومن العلم إلى العين. فالفاعل الناقص من تصور أوّلاً ثم فعل؛ والفاعل الكامل من فعل بذاته من غير زيادة.

[المسألة الثالثة]

إن هذه التصويرات العجيبة والتشكيلات الغريبة المشهودة في الأجسام النباتية والحيوانية ممّا يدل دلالة واضحة على أن فاعل هذه الآثار ليست قوة[(٢)] عديمة العلم والشعور، ويلزم من ذلك أن لا يكون[(٣)] فاعلها ومنشأها هي النفوس النباتية والحيوانية، لأنّا لا نجد من أنفسنا شعوراً بها، فبالطريق الأولى لم يكن لتلك النفوس [ألف ـ ٦] شعورٌ[(٤)] بها.

---

(١) م: متجردة.

(٢) م: قويمه.

(٣) ألف: أن يكون.

(٤) شعور ـ ظ.

[الجواب]

هذا هو الذي أوجب(١) حكماء الفرس وكثيراً من الأقدمين إلى القول بوجود أرباب الأنواع(٢) وملائكة الطباع، ونسبة صدور هذه الأمور العجيبة المستمرة المضبوطة إلى الأنوار العقلية صواحب الأصنام النباتية والحيوانية. وأمّا نحن فلا ننكر وجود هذه الملائكة الروحانية، وكون كل منها من حقيقة نوعه المتقوّم به ومع ذلك ندّعي أن لكل من الطبائع الحيوانية والنباتية والجمادية علماً وشعوراً بذاتها وبلوازم ذاتها وآثارها المخصوصة بحسب حظّها من الوجود، إذ الوجود عين النور والظهور، وهو المتحد مع الصفات الكمالية الوجودية من العلم والقدرة والإرادة والحياة وغيرها، إلاّ أن مراتب التنزلات مما جعلته مخلوطاً بالإعدام والقوى والملكات والاستعدادات فضعفت نوريته، وقلّت حكايته لصفاته الملكية، فللنبات في مرتبة تجسّمه شعور ضعيف بذاته وبحركاته وأفاعيله، فلم يكن شعوره في درجة شعور ذوي الحواس الحيوانية، فإنّ لكل فعل وحركة شعوراً لائقاً به، والإحساس(٣) الحيواني لأجل الحركات الحيوانية، وكذا التخيل والروية لأجل الحركات التدبيرية والأفاعيل الفكرية، وأما الأفاعيل الذاتية فهي تنبعث من الشعور الذاتي والتسبيح الفطري من الموجودات، المنطوى شهودها لذواتها في شهودها للحقّ الأوّل، وهي ذوات الساجدة للحقّ، المصلّية الخاضعة له* المطيعة لأمره، الشاهدة المسبّحة له، دائماً قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ [الإسراء: الآية ٤٤]، وقوله تعالى: ﴿سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ [الحشر: الآية ١] وقوله: ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ(٤)﴾ [الجمعة: ١] وقوله: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَمَن فِي الْأَرْضِ(٥)﴾ [الحج: ١٨] وقوله: ﴿وَالطَّيْرُ صَافَّاتٍ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ﴾ [النُّور: الآية ٤١] وهذا مما لا يدركه إلاّ أهل الكشف والشهود بالعيان المطابق للايمان والقرآن.

---

(١) ألف: دعى.
(٢) ألف: أرباب صور الأنواع.
(٣) ألف: في الإحساس.
(٤) يسبح لله...، م: ـ وقوله يستبح... الأرض.
(٥) في النسخ: ما.
(*) م: ـ له.

ففعل النبات لا يستقيم إلاّ بفاعل[1] مزاول وفاعل [ب ـ ٦] مفارق ينطوي وجود الأوّل في وجود الآخر وفعله في فعله، والمزاول نفسه والمفارق عقله، ومبدأ نوعه رب طلسمه بلغة الإشراق؛ وكذلك لا يتم فعل تلك الملائكة المدبرة إلاّ بأمر رب الأرباب ومسبب الأسباب حيث شاء، كما شاء بمشيّة أزلية وإرادة سرمدية.

وأمّا قوله: «إنّا لا نجد شعوراً من أنفسنا بها»، فلنتّهم أنفسنا في هذه الغفلة العريضة بعد قيام البرهان وسطوع نور القرآن، فذلك لكثرة اشتغالنا بالأمور الخارجة عن ذاتنا، وطول عكوفنا على باب الظلمات المنسية[2] المذهلة لنا عن أنفسنا، وكلّ من راجع إلى ذاته يعلم هذه الجنود التي سخرها اللّه تعالى له بقوله: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [الجاثيَة: الآية ١٣] . وههنا من له الذكرى والشعور بحضور كعبة قلبه المحرم وما يعكفه من جنود القوى العالية، وما يحيف[3] حول مسجد صدره من المتواردين عليه لحوائجهم من القوى المحركة، ولا يظننّ إنّ كل أحد من الناس مما يتيسر له مشاهدة ذاته وحضور قلبه، فإن أكثر الناس ممن ﴿نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَأَنسَىٰهُمْ أَنفُسَهُمْ﴾ [الحشر: ١٩] وانّى لهم الذكرى وقد جاءهم نذير من ربهم من أنفسهم فاعرضوا عنه وتصامموا[4] وتعاموا، كما في قوله تعالى: ﴿إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ﴾ [آل عِمـران: الآيـة ١٦٤] ﴿وَفِيٓ أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿٢١﴾﴾ [الذّاريَات: الآية ٢١] ، وقوله: ﴿وَكَأَيِّن مِّنْ ءَايَةٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ ﴿١٠٥﴾﴾ [يُوسُف: الآية ١٠٥]

المسألة الرابعة

تبدل الطبيعة في النطف والبذور مع بقاء القوة الفاعلية فيها يدل على أنها ليست منطبعة في مادة كل منها، وعلى هذا يلزم أن يكون كلّ من هذه القوى مثل الغاذية والنامية والمصورة أشرف من الخيال والوهم، لأنهما منطبعان في المادة الجسمانية بالبراهين التي ذكرها الشيخ في «الشفاء» وغيرها، فكيف يكون الخيال

---

(١) م: لفاعل.
(٢) م: الماهية.
(٣) يطيف ـ ظ.
(٤) كذا، والصحيح: تصاموا.

والوهم رئيساً مخدوماً في سائر الحيوانات، كما هو مذكور في كتب الشيخين أبي نصر وأبي علي؟

[الجواب]

أمّا أن في المنى والبذر قوة واحدة [ألف ـ ٧] فاعلة مستمرة من أول التكون إلى غاية النشوء، فهذا شيء لم يقل به أحد المعتبرين في الحكم، بل لعلّ بعضهم صرّحوا بخلافه، والمروى عن بهمنيار التشكك وعدم الإيقان ببقاء الذات في الإنسان من أوّل العمر إلى آخره فكيف في غيره. وأمّا في الحيوانات والنباتات، فرأيت منه مراسلات إلى الشيخ ذكر فيها سائلاً إياه بقوله: «إن انعم بإتمام الكلام في إثبات شيء ثابت في سائر الحيوانات سوى الإنسان والنبات كانت المنّة أعظم». فكتب الشيخ في جوابه: «إن قدرت». ثمّ بالغ في السؤال في ذلك عنه في رسالة أخرى، فأجاب الشيخ بقوله: «و[١] إمّا الشيء الثابت في الحيوانات فلعلّه أقرب إلى درك البيان، ولى في «الأصول المشرقية» خوض عظيم في التشكك ثم في الكشف. وأما في النبات فالبيان فيه أصعب»[٢]، انتهى.

وأمّا قوله: «يدلّ على انها ليست منطبعة» إلى آخره. فمجرد تبدّل الطبيعة في المنى ونحوه لا يدلّ قطعاً على بقاء[٣] قوة غير منطبعة فيه. وههنا اشكال آخر وهو إنّ حركة النماء مع تبدُّل الصورة المنطبعة واشتراط بقاء الموضوع شخصاً في الحركة كيف يتصور؟ لكنّا قد فككناه وحقّقنا الأمر في الحركة الكميّة، وتفصّينا عن الاشكالات الواردة على إثباتها في شرحنا للهداية الأبهرية* بما لا مزيد عليه، ولم يسبقنا أحد فيه، فليرجع إليه من أراد إن شاء اللّه.

وأمّا قوله: «وعلى هذا يلزم أن تكون القوى الطبيعية والنباتية أشرف من الوهم والخيال»، فهذا اللزوم إن كان من جهة إن تلك القوى مجردة بخلاف هذين، فليس كذلك، لأنها غير مجردة كما سبق. وان كان من جهة انها مقوّمة لموادها فتكون صوراً جوهرية للجماد والنبات، وليس الوهم والخيال حكمهما في الإنسان حكم الصورة[٤] المنوّعة التي تكون الماهية بما هى هى، فهذا بحث آخر

---

(١) م: ـ و.
(٢) «المباحثات» ص ٥١.
(٣) ألف: ـ بقاء.
(*) «شرح الهداية الأثرية» ص ٩٥ ـ ٩٨.
(٤) ألف: الصور.

لا يختص بهذا الموضع، والكلام فيه طويل. ونقاوه الانظار وما[١] استقر عليه الاستبصار من أولى الاعتبار هو أن حقيقة كل نوع [ب ـ ٧] تركيبي إنّما هي تلك الحقيقة بصورته التي هي مبدأ فصله الأخير وبها تمامه وكماله، وما سوى تلك الصور من الطبائع والكيفيات التي كانت تعدّ المادة لقبول هذه الصور المكملة فهو[٢] في هذا النوع من التوابع[٣] والفروع، سواء قلنا ببقاء صور العناصر في المركبات كما هو مذهب الشيخ وغيره من أترابه واتباعه، أو بخلع تلك الصور كما حكاه الشيخ عن جماعة في عصره وتبعهم سيد المحققين المدققين، قد سره.

فالقوه النامية والغاذية والمولدة مثلاً لا شك في انها مقومة للنبات، وإمّا في الحيوان فهي قوى غير مقومة لحيوانيتها بما هي حيوانية، بل وجود الحيوان في نشوئه وبقائه مدة وتوليد مثله يفتقر إلى استعمال هذه القوى، وربما وقفت النامية وفقدت المولدة والحيوان الحيوان[٤]، وهكذا قياس الحس والخيال في نسبتهما إلى غير الإنسان وإليه.

وبالجملة المادة إذا توجهت وانتقلت من النوع الخسيس إلى النوع الشريف تكون القوى السابقة معدّة إياها محركة لها إلى قبول صورة أقوى وكمال أتم يلزمه، ويتفرع عليه جميع نظائر القوى السابقة، فيفيض منه على المادة كلّ ما تقوّمت المادة واستكملت بها سابقاً من صورة النوع الخسيس وقواها مع أمور زائدة عليها، فالنفس الإنسانية يفيض منها على المادة البدنية جميع القوى الطبيعية والنباتية[٥] والحيوانية من غير افتقارها في قوام تجوهرها إلى هذه القوى والآلات بل يستعبدها ويستخدمها مدة بقائها الكوني لطلب الفضيلة والكمال بعد الكمال وإيراد النتائج* والأولاد والأمثال، ثم ينفصل[٦] عن الكل ناقصة الأذيال عن غبارها[٧] مقدسة ومطهرة مهاجرة من بيتها إلى اللّه تعالى راجعة إلى باريها المهيمن المتعال، وذلك

---

(١) م: ـ ما.
(٢) ألف: فهي.
(٣) م: ـ من التوابع.
(٤) م: والحيوان حيوان.
(٥) ألف: النباتية.
(*): كذا، والظاهر: النتاج.
(٦) م: يتفضّل.
(٧) م: غيارها. ألف: جارها.

إذا لم يعوّق من سفرها في بعض المنازل ولم يقطع طريقها قاطع من عدم الزاد وقلة الاستعداد كما قال ﷺ، أو افتراس سبع من القوة الغضبية، أو اختطاف شيطان من القوة الوهمية، والكل بقدرة[١]، [ألف ـ ٨] [و] «اعملوا[٢] فكلّ ميسّر لما خلق له».

المسألة الخامسة

بقاء النفوس الإنسانية من غير مادة يستلزم كون النفس الإنسانية أتم وأكمل وأشرف من النفوس الفلكية بل النفس الكلية، إذ المجرد المفارق يكون لا محالة أتم وأكمل من المباشر المتعلّق.

[الجواب]

هذه المسألة من أعظم المسائل الإلٰهية، وأبعدها مراماً، وأعلاها رتبة، وأعصاها على القوة العاقلة تصوراً، قلّ من يهتدي إليها من الفحول، ولم يجد إليها سبيلاً إلاّ أهل الكشف والوصول. وإنّي منذ دهري لم أجد في وجه الأرض من له خبر عن تحقيق مسألة المعاد للنفوس الإنسانية، ولا أيضاً صادفت[٣] في خزانة نقود الحكماء وجواهر أسرارهم منها نقداً خالصاً يسدّ الفاقة أو يقع به القنوع عن درك الحق أو يسمن ويغنى من جوع، بل ما يتّبع أكثرهم إلاّ ظناً: ﴿وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ [النّجم: الآية ٢٨].

وكنت على هذه الحالة مدّة مديدة حتى وقع لي الرجوع والمعاودة إلى كتاب اللّه تعالى، وتدبرت في آياته تدبراً شافياً، وخضتُ في بحار معانيها وأسرارها خوضاً وافياً لنيل غررها وجواهرها لا مكتفياً بإدمان النظر إلى سواحلها وظواهرها، فوجدته بحمد اللّه نوراً يهتدى به في ظلمات الأرض: ﴿وَشِفَآءٌ لِّمَا فِى ٱلصُّدُورِ﴾ [يُونس: الآية ٥٧]، ونجاة من عذاب القبور، فاطلعت بسببه من علم المعاد والنشأة الآخرة على أسرار وأغوار لا يعرف قدرها إلاّ علاّم الغيوب، وعلمت أن ليس وراء

---

(١) ألف: بقدرته.

(٢) في النسخ: اعلموا، وهو تصحيف، والجملة من كلام النبي (ص). كما في «المسند» لأحمد، ص ٨٢ و١٢٩.

(٣) في النسخ: صادقت.

نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به، فهداني ربّي وألهمني بما فيه غنية عن سائر أفكار المتقدمين من الحكماء والمتأخرين من المتكلمين، ﴿وَقَالُواْ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى هَدَىٰنَا لِهَٰذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِىَ لَوْلَآ أَنْ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ﴾ [١]، وليس فيما ذكرته مفاخرة أو شعوف على الأقران بل تشويق إلى نيل مثله وما هو أرفع منه، وإعلام بأن درك أسرار الآخرة لا يمكن إلاّ بنور النبوة، وان نسبة عقول جماهير المتفكرين من أولى الأنظار الحكمية وذوي الأفكار العقلية إلى [ب ـ ٨] هذا النور كنسبة عيون الخفافيش إلى نور الشمس.

ثم إن ما عندي من علم المعاد وكيفية حشر النفوس والأجساد لا يمكنني أن أصرح بها تصريحاً وأنصّ عليها نصاً بل إشارة وتلويحاً، وألحق[٢] لي أن أضنّ* بها لشرف قدرها وعزتها، وبُعد غورها وقصور المدارك الضعيفة عن بلوغ شأوها، واشمئزاز القلوب المريضة بداء الجهالة وحبّ الجاه عن سماعها، وتضرّرهم منها تضرّر المزكوم بشمائم[٣] الورد والعبهر، والكناسي بروايح المسك الأذفر؛ لكن أذكر ههنا لمعة من نورها وإشارة إلى شيء من مقدماتها على مقدار ما يقابل السؤال، وينحلّ به ما ذكره من الإشكال، إن شاء اللّه تعالى.

فنقول: النفوس الإنسانية منقسمة إلى ثلاثة أقسام بحسب العاقبة: العالون وهم المقربون، والمتوسطون وهم أصحاب اليمين، والنازلون في المهاوى وهم أصحاب الشمال. وانقسام الناس إلى هذه الأقسام في القسمة انقسام بحسب الذات والحقيقة لا بحسب العوارض الصنفية، بل لكل من هذه الثلاثة معنى جنسي تحته أنواع كثيرة مع أنّ نوع البشر بحسب الخلقة يكون واحداً وأفراده متماثلة[٤] الحقيقة مادةً وصورةً، بدناً ونفساً ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾ [الكهف: الآية ١١٠] وهذا من العجائب التي لا يعلمها بالبرهان إلاّ الراسخون، وفي القرآن آيات كثيرة في هذا المعنى مثل قوله تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ [البَقَرَة: الآية ٢١٣][٥] فاختلفوا،

---

(١) اقتباس من سورة الأعراف، ٤٣.
(٢) م: لحق.
(*) أضننّ: أبخل، م: أظن.
(٣) م: بنسائم.
(٤) م: مماثلة.
(٥) ما كان الناس إلاّ أمّة واحدة فاختلفوا.

وقوله: ﴿يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ ٱلنَّاسُ أَشْتَاتًا لِّيُرَوْاْ أَعْمَٰلَهُمْ ۝٦﴾ [الزلزلة: الآية ٦] [(١)] وَقوله: ﴿وَٱمْتَٰزُواْ ٱلْيَوْمَ أَيُّهَا ٱلْمُجْرِمُونَ ۝٥٩﴾ [يس: الآية ٥٩]، وقوله في صفة المشركين وكفرة أهل الكتاب: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمْ شَرُّ ٱلْبَرِيَّةِ﴾ [البيّنة: الآية ٦] وفي صفة المؤمنين: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمْ خَيْرُ ٱلْبَرِيَّةِ﴾ [البيّنة: الآية ٧]، وقوله: ﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِن كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا مِّمَّن يُكَذِّبُ بِـَٔايَٰتِنَا فَهُمْ يُوزَعُونَ ۝٨٣﴾ [النمل: الآية ٨٣]، وقوله في حقّ بعض النفوس: ﴿فَهُمْ لَا يَنطِقُونَ﴾ [النّمل: الآية ٨٥]، وقوله: ﴿هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾ [الزمر: ٩]. فقوله بعد ذكر تقسيم للنبات والجماد [ألــف ـ ٩]: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ وَٱلدَّوَآبِّ وَٱلْأَنْعَٰمِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ كَذَٰلِكَ ۗ إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ ۗ﴾ [فاطِر: الآية ٢٨]، وقوله: ﴿وَمَا يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ ۝١٩ وَلَا ٱلظُّلُمَٰتُ وَلَا ٱلنُّورُ ۝ وَلَا ٱلظِّلُّ وَلَا ٱلْحَرُورُ ۝٢١ وَمَا يَسْتَوِى ٱلْأَحْيَآءُ وَلَا ٱلْأَمْوَٰتُ ۚ﴾ [فاطِر: الآية ٢١] إلى غير ذلك ممّا لا يحصى.

فعلم إن الطبيعة الإنسانية فيها قوة أنواع كثيرة من الملائكة والشياطين والسباع والبهائم ثم تتصور في القيامة بصورة ما يغلب عليه* خلقه وملكته واعتقاده لأجل تكرر الأفاعيل وتقرر الأشواق والنيّات الحاصلة منه المناسبة لذلك النوع، وإليه أشير بقوله عليه السلام: «يُحْشَرُ النّاسُ عَلى صُورِ نِيّاتِهِمْ»[(٢)]، وقوله: «يُحْشَرُ بَعْضُ النّاسِ عَلى صُوَرٍ يَحْسُنُ عِنْدَها الْقِرَدَةُ وَالخنازيرُ»، وهذا هو التناسخ بالحقيقة، ما من مذهب إلاّ وللتناسخ فيه قدم راسخ، وهو على غير هذا الوجه باطل مستحيل، ولنا في إبطاله برهان عرشي.

وأمّا على هذا الوجه أي بحسب الباطن فهو حقّ كما نصّ عليه القرآن والخبر، وإليه الإشارة بقوله تعالى في حق بلعم بن باعور: ﴿فَٱنسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ ٱلشَّيْطَٰنُ﴾ [الأعراف: الآية ١٧٥]، ﴿فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ ٱلْكَلْبِ﴾ [الأعراف: الآية ١٧٦]، وقوله في فسقة أهل الكتاب وكفرَتهم: ﴿وَجَعل مِنهُمُ الْقِرَدَةَ والخَنازيرَ﴾، [المائدة: ٦٠] هذا بحسب غلبة القوة الشهوية والغضبية فيهم: ﴿وَعبَدَ الطّاغُوتَ﴾، [المائدة: ٦٠] هذا

---

(١) في النسخ: يوم يصدر. . .

(*) كذا، وما بعده في الضمائر.

(٢) «المسند» لأحمد، ج٢، ص ٣٩٢.

بحسب غواية القوة الوهمية، ولذا قال: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ شَرٌّ مَّكَانًا وَأَضَلُّ عَن سَوَآءِ ٱلسَّبِيلِ﴾ [المائدة: الآية ٦٠]، وقوله تعالى: ﴿وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَآءً وَنِدَآءً صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴿١٧١﴾﴾ [البقرة: الآية ١٧١]. وقد رأى رسول اللّه ﷺ في رؤية الباطن عياناً إنّ قوما من بني أمية ينزون* منبره نزو القردة، فنزلت: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلرُّءْيَا ٱلَّتِىٓ أَرَيْنَٰكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ﴾ [الإسراء: الآية ٦٠] - الآية.

فنعود إلى ما كنّا بصدده ونقول: إمّا العالون المقربون وهم الكاملون في العلم والعمل، فهم أصحاب المعارج، المتجردون بالكلية عن الأجسام وعوارضها والبرازخ ولوازمها، المنخرطون في سلك الملائكة العليّين [ب - ٩] لفنائهم عن ذواتهم وبقائهم بالحق وعدم التفاتهم إلى ما سواه، فهم أجلّ قدراً من ملائكة الأفلاك ونفوس الأملاك.

وأمّا الإشكال الذي ذكره في صيرورة نفس الإنسانية[1] أجلّ مرتبة وأعظم قدراً من النفوس الكلية[2] الفلكية، وأقرب منزلة إلى الحق الأول منها بعد أن نزلت منها في أول تكوّنها، فإنها صادرة عنه تعالى بهذه الوسائط، فكيف يكون المعلول أشرف من العلل؟ فإنما تنحلّ وتفكّ عقدته بأن النفوس الفلكية كانت مبدعة في أول نشأتها إلى أكمل حالها، لفعلية جواهرها، وتمامية صورها، وصفاء قوابلها، وعدم ورود الأضداد عليها، فليس لها الارتحال إلى درجة أخرى فوق ما هي عليها، بل كلّ له[3] مقام معلوم، إذ ليس حصولها من الجهات القابلية وحركاتها الاستعدادية الارتحالية من حال إلى حال، هي بحسب جواهرها صادرة عن الحق الأول بجهات فاعلية، وكلّ نوع منها منحصر في شخصه لتمامية الشخص، وكون التشخص فيه لازماً للنوعية، وإنما الحاجة إلى المادة فيها لقبول بعض أعراضها المتجدّدة كالأوضاع المختلفة وهي أيسر عرض وأدنى غرض. فجهة القوة الاستعدادية فيها ليست لأجل جواهرها وكيفياتها ولوازمها القارة وكمّياتها وأشكالها، فإنها حاصلة لها منذ أول فطرتها من غير مهلة واستعداد، وإنّما هي لها في أمور

(*) في النسخ: يزوون.

(١) كذا، وفي ألف: نفس إنسانية.

(٢) ألف: الكلية.

(٣) كذاه والظاهر: لها.

منها يجري مجرى النسب والأوضاع، والنسبة من أخس الأعراض. فوجودها ليس بحسب التكون والتولد من صورة أولى[١]، وعدمها أيضاً ليس بحسب الفساد إلى صورة أخرى، بل وجودها أيس من ليس مطلق بحسب ماهياتها، وزوالها ليس من ايس مطلق.

وأمّا الإنسان فقد مضى عليه برهة من الزمان لم يكن شيئاً محصلاً، ثم شرع في التكون في ضعف إلى قوة، ومن عجز إلى قدرة، لقوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَـٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْـًٔا مَّذْكُورًا ۝١﴾ [الإنسَان: الآية ١] [ألف - ١٠] إلى قوله: ﴿إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [الإنسَان: الآية ٣] . وهكذا يتدرج في الكمال عقيب كل فناء وزوال، ويتطور من حال إلى حال حتى يبلغ غاية الكمال، وذلك لتلاحق الاستعدادات بحسب توارد المعقّبات. والسبب فيه في كل مرتبة غلبة جهة القبول والافتقار عليه والعجز والانكسار منه، فإن صيرورة الشيء تماماً في نوعه تمنعه[٢] عن المزيد، فما دام الشيء في مقام العبودية والحاجة ترد عليه الواردات القيومية والخلع النورية، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَخُلِقَ ٱلْإِنسَـٰنُ ضَعِيفًا﴾ [النِّساء: الآية ٢٨] . وليس لغيره من الموجودات ضعف الخلقة كما هو له، لأنّه مسافر من مسقط رأسه إلى باب ربه، والحركة توسط ما بين المبدأ والمنتهى، والمتحرك ما دام كونه متحركاً له حالة بين صرافة القوة ومحوضة الفعل، لأنّ لكل[٣] واحد من الموجودات صورة تمامية يقف عندها، وله حدّ معيَّن ومقام معلوم بخلاف صورته المتكونة من ماء مهين، وبهذا الضعف يستعد هو خاصة من بين سائر الموجودات لتحمّل الأمانة المشار إليها في قوله: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الأحزَاب: الآية ٧٢] [﴿وَٱلْجِبَالُ﴾ [الحَجّ: الآية ١٨]] ﴿فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَـٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزَاب: الآية ٧٢] [٤].

بار وجود خويش نتابد دلم ز ضعف ليكن ز بار عشق كشيدن ضعيف نيست

---

(١) ألف: أدنى.
(٢) م: بمنعه، ألف: يمنعه.
(٣) ألف: ولكل.
(٤) «الجبال» ساقط من النسخ.

فإنّ تلك الأمانة عبارة عن قبول الفيض الإلهي بلا واسطة ولهذا سُمّى بالأمانة، لأنّه من صفات الحق فلا يتملكه أحد، وقد اختص لقبول هذا النور الإنسان وإن كان عرضه عاماً على الجميع، كما أشير إليه في قوله ﷺ: «إنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْخَلْقَ في ظُلْمَةٍ ثُمَّ رَشَّ عَلَيْهِ مِنْ نُورِه، فَمَنْ أصابَهُ النُّورُ فَقَدِ اهْتَدَى.»[١]. فكل روح أصابه رشاش نور اللّه[٢] صار مستعداً لقبول الفيض الإلٰهي بلا واسطة، فكان عَرْض الفيض عاماً على المخلوقات، وحمل الفيض خاصاً بالإنسان الكامل، وبذلك النور صحّ له الخلافة الإلهية المختصة به من بين المخلوقات [ب ـ ١٠]. ولمّا لم يكن غيره من نفوس السماوات وأرواح الأرضين وملائكة الجبال منوراً برشاش نور اللّه[٢] ما عرفوه حق المعرفة، فما كانوا مخصوصين بحمل الأمانة، ولم تكن لهم راحلة تحملها* بقوة نفسه البهيمية، فما قصدوا، وعلموا[٣] خطر حملها: ﴿فَأَبَيْنَ أنْ يَحْمِلْنَها وَأَشْفَقْنَ مِنْها﴾ [الأحزاب: ٧٢]. وأشير بقوله تعالى: ﴿إنَّهُ كانَ ظَلُوماً جَهُولاً﴾ [الأحزاب: ٧٢]. على صيغة المبالغة، إنّ الظالم من يظلم غيره، والظلوم من يظلم نفسه، والجاهل من يجهل غيره، والجهول من يجهل نفسه.

فأمّا ظلم الإنسان على نفسه فبحمل الأمانة الإلٰهية حيث وضع شيئاً في غير موضعه فأفنى نفسه فيها، أو لا ترى انّ آدم ﷺ لما زلّت قدمه من ثقل هذه الأمانة قال: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا﴾ [الأعراف: الآية ٢٣] أي بحمل الأمانة الثقيلة ﴿وإنما اجتباه ربه فتاب عليه﴾ بعد أن زلّت قدمه، لأنّه لو لم يحملها لكانت الحكمة في عرضها مفقودة، ولكان العرض عبثاً، فغاية العرض ليس إلاّ الحمل، وجلّ جناب الإلهي عن أن يقع فعل من أفعاله عبثاً بلا غاية، فآدم ﷺ إنّما ظلم نفسه بحمل الأمانة تاركاً لحظوظ نفسه مراعياً لحقوق الحق لئلاّ يقع عرض الأمانة من اللّه عبثاً، وأبى المخلوقات أن يحملنها لحظوظ أنفسهم، فلا جرم قدّم اللّه[٤] على الملائكة وأمرهم بسجوده لظلمه على نفسه إيثاراً لربّه.

وأمّا جهله بنفسه فلأنه يحسب أنّ نفسه هذه القوة البهيمية التي تشرب وتأكل

---

(١) «الجامع الصغير» ج١، ص ٩٦.

(٢) م: نورانية.

(٣) ألف: مما قعدوا واعلموا.

(*): كذا.

(٤) قدّمه الله ـ ظ.

وتنكح، وما علم أن هذه الصورة الحيوانية هي قشرة، ولها لبّ هو روحها، وله لبّ هو محبوب الحق كما قال: ﴿فسوف يأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه﴾ . فمن أحب غير اللّه جهل نفسه وسفه ورغب عن ملّة إبراهيم عليه السلام وهي مقام الخلّة، ومن عبر عن قشره ووصل إلى لبّه الذي هو محبّ الحقّ ومحبوبه[١] فقد عرف نفسه، ومن عرف نفسه فقد عرف ربّه بعرفان لا يشرك[٢] معه.

فعلم مما ذكر أن سبب ارتقاء الإنسان من طور إلى طور هو اشتماله على جهتي موت وحياة، وضعف وقوة، ونقص وكمال، وبقاء وزوال، وله روح حيواني فانٍ، وروح ملكي باقٍ، فبأحدهما [ألف ـ ١١] يقبل الموت والفناء، وبالآخر يقبل الحياة والبقاء. وليس لغيره هذه الخاصة، إذ الحيوانات اللحمية حيّة بروح فانية، والملائكة حيّة بروح باقية، قال اللّه تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ﴾ [الرُّوم: الآية ٥٤] [من] ﴿بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً﴾ [الرُّوم: الآية ٥٤] [٣]. فالضعف أصله، ثم جعل له قوة عارضة، ثم ردّه إلى أصله من الضعف وهو الشيبة، فهذا الضعف الأخير إنما أعدّه لإقامة النشأة الأخيرة كما قامت النشأة الأولى على الضعف الأول: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٦٢﴾﴾ [الواقِعَة: الآية ٦٢] ، أي النشأة الثانية، وقد ذكرها المولوي المعنوي في «المثنوى»:

از جمادى مُردم ونامى شدم إز نما مُردم ز حيوان سر زدم

إلى آخر هذه الأبيات. ولأمر مّا وقع في القرآن تكرر ذكر خلقة الإنسان وكيفية ابتداء نشأته أولاً من الفقدان والنسيان وهو أبلغ في العدم حيث مضت عليه أزمنة لم يكن شيئاً مذكوراً، ثم من التراب الممتزج والطين اللزج والحمأ المسنون، ثم من ماء مهين متردداً في أطوار الخلقة أياماً أربعين، ثم من علقة ثم من مضغة ثم من عظام، فيصير جنيناً في بطن أمّه في ظلمات ثلاث، يتغذى بدم الحيض وهو أذى: ﴿فَٱعْتَزِلُواْ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٢٢] [٤]، حتى يتولّد، ثم يتغذّى

---

(١) م: فمن أحبّ.... محبوبه.

(٢) لا شرك معه.

(٣) «من» ساقط من النسخ.

(٤) الأولى الاستشهاد بالشطر الأول من الآية: يسألونك عن المحيض قل هو أذى.

بلبن حاصل من بين فرث ودَم، ﴿ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوٓا۟ أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِتَكُونُوا۟ شُيُوخًا﴾ [غافر: الآية ٦٧] ، ﴿وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰٓ أَرْذَلِ ٱلْعُمُرِ لِكَىْ لَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْـًٔا﴾ [النّحل: الآية ٧٠] .

كلّ ذلك لئلا ينسى نفسه، ولم يذهل عن افتقاره الذاتي وإمكانه الأصلي وقصوره الاستعدادي، ولا يحجبه شيء من هذه المراتب عن ملاحظة العبودية والافتقار إلى عزيز[1] الجبار مثل ما يحجبه بلوغ الأشدّ الصوري، واحتجابه بالقوى النفساني عند ذلك، وهو الذي يقيّدها بنفسه ويبعّدها عن سفر الآخرة فيحتاج إلى توفيق إلٰهي وجذبة من جذبات الحق التي توازى عمل الثقلين، لأن النفس حيئذٍ منغمسة في البدن [ب ـ ١١] مستعملة للطبيعة في إصلاح البدن، ذاهلاً عن موطنها الأصلي.

وممّا ينبّه على ما ادّعيناه إنّ الإنسان بحسب الحيوانية أضعف من سائر الحيوانات لأنّها مُكتفية في ملبسها ومسكنها ومأكلها بما يجري مجرى الأمور الطبيعة، بخلاف الإنسان حيث يحتاج في كل منها إلى ملحقات وضمائم وقشور تصونها عن الآفات، ولا توجد إلاّ بمعاونة اعداد كثيرة من غيره، فهو من حيوانيته شبيه بها[2] بالقوة، وإنّما يسخّر له الدوابّ والأنعام وغيرها بقوة أخرى عقلية لا حيوانية، وإنما كان هكذا لتلازم ذاته الافتقار والذلة والحاجة إلى خالقه الذي تهيّيء له الأسباب بالاضطرار، ومع هذا يذهل عن منبته وأصله بما عرض له من القوة التدبيرية، ويقول إنا، ويمنى نفسه بمقابلة الأهوال ومقاتلة الأبطال، فإذا قرصه برغوث أظهر الجزع لوجود الألم، ويزاله[3] عن موضعه أدنى مولم، ولا يأخذه نوم، فأين تلك الدعوى وقد فضحه قرصة برغوث أو بعوضة!

وهذا أصله ليعلم أن اقدامه على الأمور العظيمة إنّما هو بغيره لا بذاته كما قال: ﴿وَأَيَّدْنَٰهُ﴾ [البَقَرَة: الآية ٨٧] . ولهذا شرّع في كل ركعة: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفَاتِحَة: الآية ٥] ، ولاَ حَوْلَ وَلا قُوَّةَ إلاّ بِاللّه. فهذا بيان معاد

---

(١) العزيز ـ ظ.

(٢) ألف: بما

(٣) ألف: زاله.

النفوس[١] الكاملين في العلم والعمل، وكيفية رجوعهم إلى الحق وعروجهم إليه، وحلّ الإشكال الوارد على تجردهم غاية التجرّد وبراءتهم عن[٢] الخلق غاية البراءة.

وأمّا أحوال النفوس المتوسطة والسافلة ففي معرفتها بحسب العاقبة أيضاً صعوبة شديدة، إذ ليس لها درجة التجرد عن التعلق بالمواد بالكلية حتى تنخرط في سلك المفارقات العقلية، ولم يجز تعلّقها بجرم آخر عنصري لإستحالة التناسخ، ولا بجرم فلكي كما زعمه الحكماء لما ستقف على إستحالته، والأجسام منحصرة في هذين، ولنورد أحوال هذه النفوس حسب اختلاف أقسامها في مباحث خمسة:

الأول: في النفوس الساذجة.

والثاني: في النفوس العامية السليمة.

والثالث: في النفوس [ألف ـ ١٢] الشقية بحسب الجزء النظري.

الرابع: في نفوس الفسقة المعتادة بالشهوات بحسب جزئها العملي.

الخامس: في النفوس المتوسطة ومراتبها.

المبحث الأول: في النفوس التي لم تتصور بعد بالصور العقلية التي بها تقوم بالفعل جوهراً روحانياً مستقلاً، فقد اختلفت الحكماء في قوامها دون البدن، فحكم بعضهم انها تفسد بفساد البدن، وهو رأى الإسكندر الافروديسي من تلامذة أرسطاطاليس الفيلسوف ومفسري كلامه، فإنه كان يرى إنّ هذه القوة الهيولانية تبطل ببطلان البدن قبل استكمالها عقلاً بالفعل، وعليه يأوّل قول الفيلسوف[٣] الأول. وأما ثامسطيوس فإنّه يخالفه في هذا الظن، ويرى إنّ هذه القوة باقية أبداً، وعليه بأوّل قول الفيلسوف وهو القول الصحيح، وعليه اعتمد المتأخرون من حكماء الإسلام، وهو المطابق للشريعة الحقّة.

وكلّ من رأى من الحكماء كالشيخ الرئيس ومن في طبقته إنّ هذه القوة باقية رأى أنّها سعيدة سعادة مّا، مستدلّين إنّ هذه القوة بذاتها مستعدة لقبول المعقولات

---

(١) نفوس ـ ظ.

(٢) م: غاية.

(٣) ألف: فيلسوف.

الأولية من الفيض الإلهي من غير حاجة إلى البدن وقواه وغيرها، وإنّما كان يمنعها[١] أوّلُ ما يقع من[٢] الجسم الإنساني عجز الجسم[٣] وقصوره عن التهيؤ لذلك لكونه غير مستحكم التركيب بعد، فإذا زال هذا المعنى سواء كانت في الجسم أو مباينة له وقعت فيها صور المعقولات الأوّلية، والتذّت بذلك على حسب النيل، ولم تتمكّن من نيل المعقولات الثانية، لأنها محتاجة في ذلك إلى تقديم الحواس الباطنة والظاهرة واستعمال القياسات والبراهين، ولن تستعد لذلك إلاّ في الجسم الإنساني، فإذن هذه اللذات التي تنالها وإن كانت قليلة بحسب النيل فهي لذة مّا وحالة عريّة عن الألم لأجل عدم المعاني المؤلمة، فهذه الحالة لا عريّة عن اللذّة بالإطلاق، ولا نائلة لها بالإطلاق، ولذلك قيل: إن نفوس الأطفال [ب - ١٢] بين الجنة والنار.

هذا رأي الحكماء في النفوس الساذجة، وبناؤه على عدم اطلاعهم لوجود عالم آخر بين العالمين ونشأة بين النشأتين وذهولهم عن انّ سعادة المتوسطين - وهم أكثر الناس - ليست بمشاهدة العقليات الصرفة وان التجرد عن هذه الدنيا، والقوى المدركة لها لا يستلزم التجرد عن البدن الأخروى وقواه وآلاته. ثم ليت شعري أي لذة وسعادة في إدراك العمومات الأولية مثل «الكل أعظم من الجزء» و«النفى والإثبات لا يجتمعان»، بل السعادة إن كانت عقلية ففي إدراك الوجودات العقلية وهوياتها ونيل ذواتها لا إدراك مفهوماتها الكلية وماهياتها الذهنية، وإن كانت بدنية فبمشاهدة الحسيات ومشتهيات[٤] لا بتصور مفهومها في العقل فقط، وكذا سعادة كل قوة بإدراك وجود يناسبها. فسعادة النفوس الساذجة بحسب ما تلائم جواهر نفوسها وتناسب وجودها، والوجود العيني سيصحب للخير العيني.

المبحث الثاني: في نفوس العوام وغيرها. إنّ النفوس العامية الضعيفة لم تكن تكتسب شوقاً إلى الكمال العلمي ولا متدنّساً بالأخلاق الذميمة وملكة الصفات الحيوانية، وكذا من يجري مجراها من نفوس النسوان والمجانين وضعفاء العقول،

---

(١) في - ظ.
(٢) م: لمنعها. ألف: يمنعا.
(٣) م: + لها.
(٤) في النسخ: مشتبهات.

فلهم سعادة كسعادة الأطفال أو أقوى منها، فالقول فيها كالقول في نفوس الأطفال من أنّ لهم سعادة تليق بقواها الموجودة فيهم، ولذلك قيل: «أكثر أهل الجنة البله».

المبحث الثالث: في الجاحدين للحق. وأمّا النفوس التي كانت عارفة بشأن العقائد مشتاقة إلى نيل الكمالات التي تكون للعلماء ومعتقدة منها عقائد وهمية فاسدة وظنوناً غير صحيحة، أو صحيحة لكن حصولها على جهة التخمين والجزاف غير مستفيدة إياها على طريقة البرهان ولا سالكة فيها مسلك العرفان، فإذا فارقت البدن وتطلب الأوهام والظنون وبقيت مجردة عن الكمال مكتسبة شوقاً إليه [ألف ـ ١٣] وقد زالت العوائق الملهية والشواغل المنسية عادت إلى الشوق الطبيعي لكمالها، لأنّها كانت عرفت انيّته وأنّى لها به وقد انفسخت العقائد الوهمية ولا سبيل إلى طلب الكمال لاضمحلال الآلات والقوى الفكرية؟ فهي أبداً متشوقة إلى الكمال وغير نائلة له[1] في حال، فهي مريضة القلب، سقيمة الذات، مأوفة[2] في جوهرها صمّاً عمياً في سمعها وبصرها، لأقرار لها ولا راحة أبد الآبدين ودهر الداهرين إلا ما شاء اللّه، مشتاقة إلى حالتها الأولى والعود إلى الدنيا لطلب سعادة الآخرة والمنزلة العليا كما حكى اللّه تعالى عنهم بقوله: ﴿رَبِّ ٱرۡجِعُونِ ﴿٩٩﴾ لَعَلِّيٓ أَعۡمَلُ صَٰلِحٗا فِيمَا تَرَكۡتُۚ كَلَّآۚ﴾ [المؤمنون: الآية ٩٩،١٠٠] . نعوذ باللّه من هذه الحالة.

المبحث الرابع: في الفسقة والفجّار. وأما النفوس الطائعة للقوى البدنية في أفعالها الخبيثة وقد صارت كثيرة الشوق إلى الدنيا وشهواتها، عاشقة للجاه والترفع فيها والرياسة على الأقران، فإنها إذا فارقت البدن نزعت إليها وإلى استعمال القوى التي بها كانت تنال الشهوة والرياسة والإخلاد إلى الأرض، وأنّى يكون لها، وقد بطلت القوى والآلات وحيل بينها وبين الشهوات؟ كقوله[3] تعالى: ﴿وَحِيلَ بَيۡنَهُمۡ وَبَيۡنَ مَا يَشۡتَهُونَ﴾ [سبأ: الآية ٥٤] ، فهي ذلك[4] حليفة غصة وعذاب أليم، ورفيقة فجيعة ومحنة وغمّ، إلاّ إنّ هذا الخطب أهون من عذاب الجهل المضاد للعلم،

---

(١) ألف: منه.

(٢) أي فاسدة؛ من الآفة. وفي م: ماوثة.

(٣) لقوله ـ ظ.

(٤) كذا.

لأنّ العادات قابلة للزوال بخلاف العقائد الراسخة، ﴿وَمَن كَانَ فِي هَٰذِهِۦٓ أَعۡمَىٰ فَهُوَ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ أَعۡمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلٗا ٧٢﴾ [الإسراء: الآية ٧٢] .

ونسبة هذه الشقاوة إلى تلك الشقاوة كنسبة السعادة التي بإزائها إلى السعادة العلمية. فالجاهل بحقائق الدين الجاحد للحق، له الشقاوة العظمى والنار الكبرى وعذاب الاحتجاب والاحتراق بألم نار الفراق، ﴿نَارُ ٱللَّهِ ٱلۡمُوقَدَةُ ٱلَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى ٱلۡأَفۡـِٔدَةِ ٧﴾ [الهُمَزة: الآية ٦،٧] . والفاسق الحريص الشهوات عذابه دون العذاب الأكبر. وكيفية شقاوة هؤلاء يعلم بما يقابله[(١)] من سعادة المتوسطين.

المبحث الخامس [ب ـ ١٣]: في نفوس المتوسطين وهم الكاملون في العمل دون العلم أو المتوسطون فيهما جميعاً. فأمّا الكاملون في العمل كالزهّاد والعبّاد فهم أصحاب اليمين، وسعادتهم دون سعادة العلماء البالغين، ذوى* ملكات شريفة وهم: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلسَّٰبِقُونَ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلۡمُقَرَّبُونَ ١١﴾ [الواقِعَة: الآية ١٠، ١١] . وقد يخالط لذّات المتوسطين شوب من لذّات المقربين بقدر تفطّنهم بالعلوم الحقيقية، كما أشير إليه حيث قال الله تعالى في الأبرار: إنّه ﴿مِن رَّحِيقٍ﴾[المطفّفين: ٢٥]، ﴿وَمِزَاجُهُۥ مِن تَسۡنِيمٍ ٢٧ عَيۡنٗا يَشۡرَبُ بِهَا ٱلۡمُقَرَّبُونَ ٢٨﴾ [المطفّفين: الآية ٢٧، ٢٨] ، وأولئك من أهل العروج إلى مشاهدة الحق الأول. وأمّا الأبرار فيتلذّذون بصور سيأتي ذكرها.

وأمّا أهل التوسط في العلم والعمل جميعاً، فتستفاد أحوالهم من أحوال ذوى الأطراف، فلهم مقامات بحسب العلم والعمل، ولهم بحسب زلالتهم[(٢)] توقف في المواقف أو إنتظار في الحساب والسؤال حتى يلحقوا إلى سعادة أحد الفريقين.

وأما كيفية سعادة أهل اليمين، فالحكماء عن آخرهم لم يتيسّر لهم الاطلاع على أحوال سعداء[(٣)] الذين لم ينقطع لهم التعلق بجرم من الاجرام، وكذا الاشقياء الذين كانوا بإزائهم، فطائفة منهم اضطروا إلى القول بأنّ نفوس البله

(١) م: لا يقابله.
(*) في النسخ: دون.
(٢) كذا، وفي ألف: ذلاتهم، والظاهر أن الصواب: زلاّتم.
(٣) السعداء ـ ظ.

والصلحاء والزهاد تتعلق في الهواء بجرم مركب من بخار ودخان يكون موضوعاً لتخيّلاتهم لتحصل لهم سعادة وهمية، وكذلك لبعض الأشقياء تكون فيه شقاوة وهمية.

وطائفة أخرى زيّفوا هذا القول بأن ما هو منه في الهواء لا يبقى فيه اعتدال يقبل به نفساً لتحرك الهواء السحابي بأدنى سبب وما هو منه قريباً من كرة الأثير فتحيله بسرعة إلى جوهرها. وان كان دونه في الهواء فأمّا أن يتخلخل[1] بحرّ أو يتكاثف ببرد، فينزل[2] وليس فيه جرم محيط يغلب عليه اليبس لحفظ عن التبدد ويصدّ غيره من الامتزاج معه، ويتعيّن فيه ما هو محل التخيّل متشكلاً كجوهر الدماغ، إذ لا بد من جوهر ذي يبوسة للحفظ، ورطوبة للقبول. وصوّبوا القول بكون جرم من الأجرام السماوية موضوعاً لتخيّلات طوائف من السعداء والأشقياء، لأنهم [ألف ـ ١٤] لم يتصور لهم العالم العقلي، ولم تنقطع علاقتهم عن الاجرام، وهم بعد بالقوة التي احتاجت النفس بها إلى علاقة البدن.

والشيخ الرئيس نقل هذا الرأي من بعض العلماء، والظاهر أنّه أبو نصر الفارابي، ووصفه بأنّه قول من لا يجازف في الكلام، واستحسنه؛ وكذا صاحب «التلويحات» صوّب هذا الرأي في غير الأشقياء، وأمّا الأشقياء فليس لهم عنده قوة الارتقاء إلى عالم السماء ذوات نفوس نورانية وأجسام شريفة، والقوة تحوجهم إلى التخيل الجرمي. فذكر أنّه ليس بممتنع أن يكون تحت فلك القمر وفوق كرة النار جرم كريّ غير منخرق هو نوع بنفسه ويكون برزخاً بين العالم الأثيري والعنصري موضوعاً لتخيلاتهم، فيتخيّلون من أعمالهم السيئة مُثلاً خيالية من نيران، وحيّات تلسع، وعقارب تلدغ[3]، وزقّوم يشرب، وغير ذلك. وقال تأكيداً لهذا الرأي: «إنّي[4] لست أشك[5] لما اشتغلت[6] به من الرياضات انّ الجهال والفجرة لو

---

(١) في النسخ: يتحلّل.

(٢) م: فتزل.

(٣) في النسخ: تلذع.

(٤) «أسفار»: ـ انى.

(٥) في النسخ: أنبئك.

(٦) في النسخ: استعملت.

تجردوا عن قوة جرمية مذكرة لأحوالهم، مستتبعة لملكاتهم وجهالاتهم، مخصصة لتصوراتهم[١] نحوا[٢] إلى[٣] الروح الأكبر»[٤] انتهى.

وإنّي لأتعجب من هؤلاء الأفاضل المشهورين بالحكمة والمعرفة كيف تحيّروا واضطربوا في أمر المعاد حتى رضيت أنفسهم هذا القول السخيف، إذ لا يخفى على الرجل المتدرب في الصنائع الحكمية ان كون جسم سماوي أو عنصري موضوعاً لتخيّل نفس إنسانية أو مرآة لمشاهدتها صور الأشياء لا يستتمّ إلاّ بأن تكون لها معه علاقة ذاتية أو وضعية[٥] بتوسط ما هو لها معه تلك العلاقة الذاتية، والعلاقة الذاتية التي[٦] تتصور لجوهر نفساني صوري مع جرم تام الصورة الكمالية غير عنصري لا يمكن أن يتصرف فيه متصرف بالتحريك والتصوير إلاّ صورته الحاصلة لها[٧] بالإبداع لا من جهة الهيئة والاستعداد، وأيّ جسم موضوعاً لتخيّل نفس من النفوس فلا بدّ وأن يكون بسببه يخرج كمالات تلك النفس من القوة إلى الفعل في الحركات المناسبة للتخيلات، والفلك لا يتحرك إلاّ حركة واحدة متشابهة وضعية حسب حركاته النفسانية [ب ـ ١٤] من جهة مدبر نفساني متشبه في تحريكاته بجوهر[٨] عقلي كامل بالفعل وإلاّ لم يكن لتعلّقها به فائدة، وذلك بأن تتصرف النفس في مادته ويحركها ويخرجها من القوة إلى الفعل[٩].

وبالجملة لا بد من أن يكون ذلك الجسم في تصرف النفس بوجه من الوجوه، وأقلّه كما يكون للمرايا التي لها علاقة وضعية بالنسبة إلى المادة البدنية الموضوعة لأفاعيل النفس وانفعالاتها؛ فإنك إذا أردت أن ترى صورة في مرآة فلا بد حينئذٍ أن تكون لتلك المرآة علاقة وضعية مع عينك التي هي أيضاً مرآة في تصرف

---

(١) ألف: لتصوراتهم.
(٢) في «الأسفار»: نجوا.
(٣) ألف: من.
(٤) قارن: «الأسفار» ج٩/ ٤١.
(٥) م: وصفية.
(٦) م: أنّى.
(٧) له ـ ذا.
(٨) ألف: كجوهر.
(٩) م: وإلا لم يكن... الفعل.

نفسك بعلاقة[١] طبيعة. وليس الجرم الفلكي وما يجري مجراه بالقياس إلى النفس المجردة كإحدى هاتين المرآتين، لأنّ السماويات عندهم ليست مطيعة إلاّ لمباديها الأولى وهي ملائكة السماويات بأمر ربّها، ولا قابلة للتأثيرات الغريبة القسرية، وليست لهذه النفوس المفارقة عن هذه الأبدان أبدان أخرى على زعمهم حتى تكون لأبدانها بالنسبة إلى تلك العلويات علاقة وضعية لتكون هي لها المرآة[٢] الخارجية حتى تشاهد ما فيها من الأشباح الخيالية.

ثم على تجويز كونها مرائي فرضاً فإنّما يكون المُثل المرتسمة فيها هي تخيّلات الأفلاك وما في حكمها لا تخيّلات هذه النفوس المفارقة عن الأبدان، لأنّ تخيّلاتها غير تخيّلات هذه، فكيف يحكمون بأنّ تلك الصور مما يتلذذ به السعداء أو يتعذّب به الأشقياء.

ثم إن من المعلوم المقرر كما أومأنا إليه إنّ علاقة الجوهر الروحاني بجرم لا تكون إلاّ لنسبة طبيعية بينهما، فأيّة[٣] نسبة حدثت بينهما[٤] بالموت أوجبت اختصاصه وانجذابه من عالمه إليه دون غيره[٥] من الاجرام، بل إلى حيّزه دون سائر الأحياز من نوع ذلك الجرم.

ثم إنّ الأشقياء لا يتعذبون على ما اعترفوا به إلاّ بالصور المؤلمة التي[٦] هي هيئاتهم الردية وتخيّلاتهم المردية وعقائدهم الباطلة الحاصلة من أوهامهم الخبيثة الفاسدة دون الصورة النقية المطابقة لما هو الواقع في نفس الأمر، وذلك لأن الكائن في القابل الذي في غاية الخلوص كالأجرام العالية من الفاعل الذي في غاية الشرف والبهاء كالمبادىء العقلية لا يكون من العلوم إلاّ أموراً مطابقة لما هي عليه الأمر في نفسه، فلا يستتمّ ما قالوه ولا يستقيم ما تصوروه من كون جرم فلكي مما يتعذب به الأشقياء [و] كما لم يجز ذلك في الجرم الفلكي، فكذلك لا تصح في

---

(١) ألف: لعلاقة.
(٢) في النسخ: لمرآة.
(٣) ألف: فإنّه، م: إنّ.
(٤) م: منها.
(٥) ألف: غيرها.
(٦) م: التي.

جرم إبداعي[1] غير منخرق منحصر نوعه في شخصه[2]، لأنّه كما تصوروه لا بدّ أن تكون له طبيعة خامسة ـ كالأفلاك ـ ممتنع[3] عليه الحركة المستقيمة، فيكون حكمه حكمها في دوام استدارة الحركات وإخراج الأوضاع والكمالات من القوة إلى الفعل على رأيهم سواء سُمّي باسم الفلك أم لا، ولعلّ عدد نفوس الأشقياء غير متناه فكيف يكون جرم دخاني متناه [ألف ـ ١٥] موضوعاً لتصرفاتها وتصوراتها الإدراكية غير المتناهية، إذ لا أمكن[4] من أن يكون فيه بإزاء كل تعلق من نفس به أو لحصول صورة فيه قوة واستعداد خاص مخالف لاستعداد حصول نفس أو صورة أخرى بالفعل، فيلزم أن يكون في جرم واحد استعدادات غير متناهية مجتمعة، وذلك معلوم الفساد. وهذا ما أدّت إليه[5] أفكار الحكماء، وليس المخلص منه إلاّ بالتشبث بأذيال الأنبياء، كما قيل:

فكر بهبود خود اى دل زدر ديگر كن   درد عاشق نشود به بمداواى حكيم

تخلص قدسي

فألحق أن الصور التي يستلذّها السعداء والتي يشقى بها الأشقياء ليست هي تصورات الأفلاك وما في حكمها، بل هي مما أعدّت لهما في دار أخرى وصقع آخر كما وعدها الشريعة الإلهية، ولهم أبدان أخروية متناسبة[6] لنفوسهم بهيئاتها وأخلاقها، وإنّما تضاهي[7] تلك الأبدان والصور نفوس هاتين الطائفتين بضرب من الفعل والتأثير، كما أنّ المرائي مظاهر الصور التي يقع فيها بضرب من القبول للأثر، ولا منافاة بين صدور الفعل عن قوة بجهة وانفعالها عنه[8] بجهة أخرى، كما أنّ الصحة والمرض في هذه الدار تنشآن من النفس في البدن، كما هو التحقيق

---

(١) م: أبداً عن.
(٢) م: تشخصه.
(٣) ألف: يمتنع.
(٤) كذا، والظاهر: لا يمكن.
(٥) ألف: أدّت به.
(٦) ألف: مناسبة.
(٧) يمكن أن يقرأ «يظاهر».
(٨) م: فيه.

بواسطة سبق حركات وأفعال تغيّر[١] المزاج، ثم تنفعل النفس منهما ويكون من أحدهما في راحة ومن الأخرى في تعب ومشقة، وذلك لكونها ذات جهتين قوة وفعل، وكمال ونقص، يفعل بإحداهما وينفعل بالأخرى.

وهكذا يكون حالها في الآخرة بحسب سابقة فعل الطاعات والحسنات أو اقتراف المعاصي والسيئات المؤديتين إلى الصور الحسنة والقبيحة عند تجسّم الأعمال وتصور الأعمال، فيتنعم[٢] بها أو يتعذب منها. وهاتان الجهتان لم تزالا موجودتين في النفس ما لم تصر عقلاً بسيطاً صرفاً يكون علاّماً وفعّالاً بجهة واحدة لما ثبت أن «عنه» و«فيه» في البسيط المحض شيء واحد.

فقد لاح من هذا أن جميع ما يلحق النفس في الدار الآخرة صور أعمالها وأفعالها، وظهر بطلان قول هؤلاء المتشبّثين بأذيال أفكار الفلاسفة، الواقفين عن الارتقاء إلى ذروة قدس الملّة المصطفوية وأوج عرفان الحكمة المحمدية ـ على الصادع بها وآله أزكى الصلوات الأبدية، وأطيب التقديسات السرمدية ـ. وهذا الذي أومأنا إليه ههنا لمعة يسيرة مما آنست به من جانب الطور الأيمن نار[٣] قدماً[٤] خرجت النفس مهاجرة إليه من بيت أهلها أطواراً. وتمامها تطلب بالمراجعة إلى الأصل، واللّه يهدى إلى الحق، وبيده مقاليد الوصل والفصل، والسلام على من اتبع الهدى، ونهى النفس عن الهوى[٥].

---

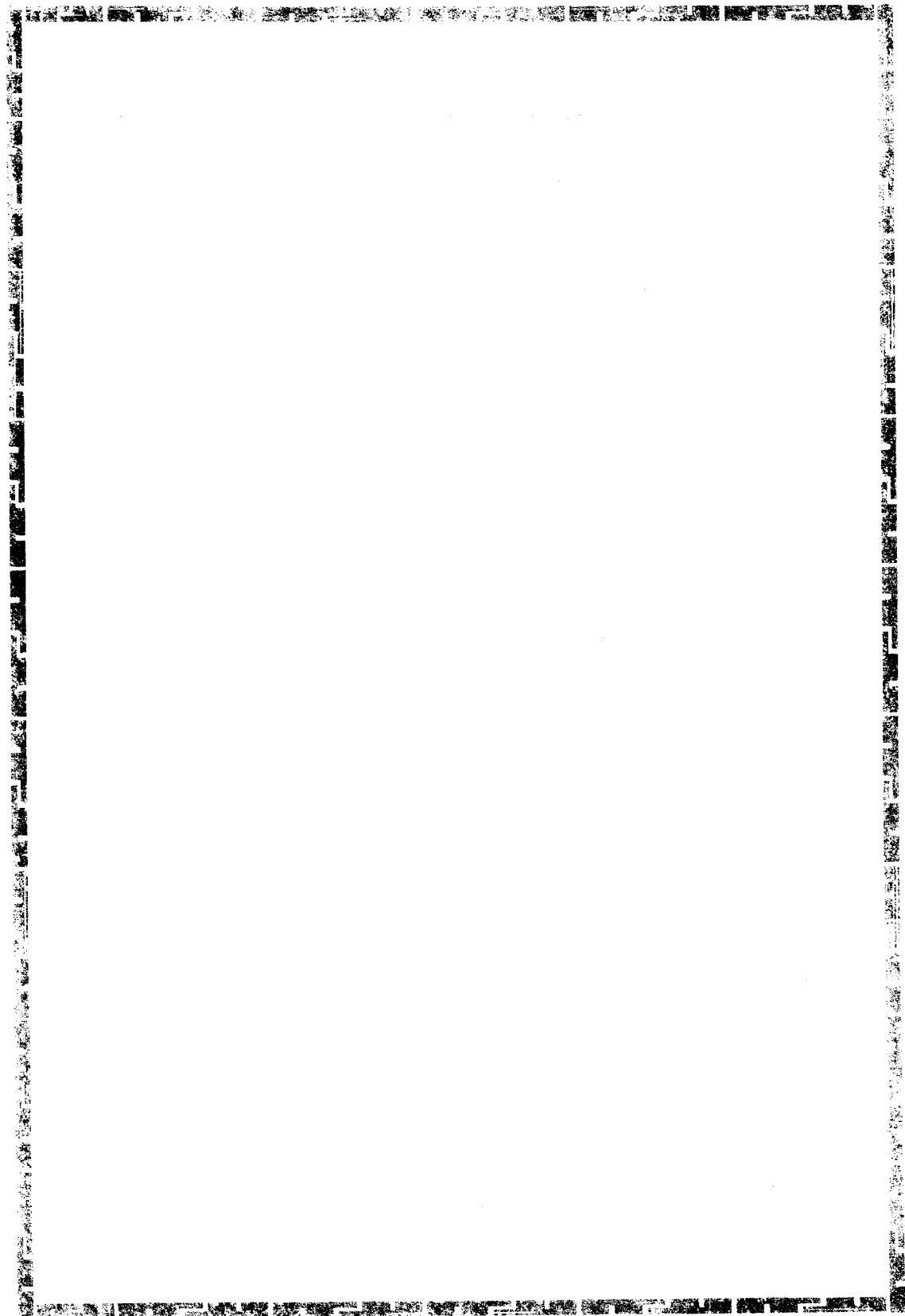
(١) م: لغير.

(٢) في النسخ: فيتنقم.

(٣) اقتباس من سورة القصص، ٢٩.

(٤) ناراً منذ ما ـ ظ.

(٥) اقتباس من سورة النازعات، ٤٠.

أجوبة المسائل النّصيرية

بسم اللَّه الرحمن الرحيم

الحمد لمنوّر النفوس بأنوار العلم والإيمان، وهادي الخلائق بإرسال الرسول وإنزال القرآن، وصلّى اللَّه على نبيّه سيد الإنس والجان، وآله وأولاده المطهرين عن أرجاس الجاهلية والطغيان، المقدسين عن أدناس الطبيعة والعصيان.

وبعد، فإن الحكيم الفاضل والأستاذ الواصل الكامل في تتبّع الكمالات البشرية، والفائق في استخراج العلوم الإلٰهية والطبيعية واستنباط الأصول التعليمية والخلقية، نصير الملّة والدين محمد الطوسي ـ نور اللَّه عقله الشريف بالفيض [القدوسي][(١)] ـ قد بعث رسالة إلى بعض معاصريه وهو الفاضل النحرير والعالم البصير شمس الدين الخسرو شاهي، وسأل عن ثلاث مسائل معضلة، وطلب عن الكشف عن وجوه أعضالها والحل لعقد إشكالها؛ فلم يأت ذلك المعاصر بجواب. ونحن نريد بعون اللَّه وتأييده أن نتفصّى عن تلك المضائق المعضلة الدقيقة، ونأتي بجواب شافٍ وكافٍ عن هاتيك المسائل المشكلة العميقة، وأنّى لمثلى مع قصور الخلقة وعجز القوة وضعف البشرية الخروج من هذه العهدة ـ كان الفضل بيد اللَّه، والقدرة من عنده، والحكمة من فيضه، والحكم[(٢)] من لديه ﴿وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبۡلُ لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [آل عِمرَان: الآية ١٦٤] ـ فلنذكر الرسالة بألفاظه[(٣)] الشريفة، وعباراته اللطيفة؛ ثم نردف لها بالجواب مستمداً من فضل العليم الوهاب.

---

(١) الزيادة منا.

(٢) م: الحلم.

(٣) كذا.

الرسالة

لمّا كانت الكتابة وسيلة إلى تواسل[١] من دانت افئدتهم وتفاصلت امكنتهم[٢]، والسؤال ذريعة إلى استفادة الخبر[٣] لمن كان حرصه عليه شديداً ممن كان باعه[٤] إليه مديداً، رأى الخادم الداعي محمد الطوسي التوسل بهما إلى جناب العالي الفاضل المحقق المدقق، شمس الملة والدين، برهان الإسلام والمسلمين، مشير الملوك والسلاطين، قدوة العلماء المتأخرين، سلطان الحكماء المحققين - أدام اللّه ميامن أيّامه، وسهّل سبيل مرامه، وأغدق عليه صوب إنعامه[٥]، ووفّق في افتتاح كل أمره واختتامه، سيّما لإدراك مبتغاه، ووصلة إلى ما يتمنّاه؛ فهذا مبلغ التحية والخدمة والدعاء بدوام العز ومزيد النعمة -. ثم جعل مفتاح المباسطة[٦] مسائل علمية ومصباح المفارقة مباحث حكمية للشيخ[٧] - حرس اللّه علوّه، وقرن بالسعادة عشيّه وغدوّه - بإفاضة ما لديه فيها، وينعم بإفادة ما يقرّ رأيه[٨] عليه منها، فإن من حق العلم أن لا يحرم طلاّبه، ومن كرامة الفضل أن يتفضل به أربابه؛ ورأيه الشريف أعلى وبالإضافة فيما يحاوله أولى. والأسئلة هذه:

الأول:

لمّا امتنع وجود الحركة من غير أن يكون على حد معين من السرعة والبطء، وجب[٩] أن يكون للسرعة والبطء مدخل في وجود الحركات الشخصية من حيث هي شخصية؛ والسرعة والبطء غير متحصلي الماهية إلاّ بالزمان، فأذن للزمان مدخل في علية الحركات الشخصية، فكيف يمكن أن تجعل حركة معينة علة لوجود الزمان؟

---

(١) تراسل - ظ.

(٢) ويمكن أن يقرأ في جميع النسخ «ألسنتهم» ولكن المتن أصحّ.

(٣) للخير - ظ.

(٤) الباع: اليد.

(٥) في أكثر النسخ: المذق عليه صوت إنعامه.

(٦) في النسخ: للباسطة، الفارقة.

(٧) ليسمح - ظ.

(٨) في النسخ: يقرر أنه.

(٩) ط: الوجوب.

ولا يمكن أن يقال: الحركة من حيث هي حركة علة للزمان، ومن حيث هي حركة ما متشخصة؛ كما أن الصورة من حيث هي الصورة سابقة على الهيولى؛ ومن حيث هي صورة ما متشخصة بها؛ لأن الحركة ليست من حيث هي حركة علة للزمان وإلاّ لكان لجميع الحركات مدخل في عليته، إنما هي علة للزمان من حيث هي حركة خاصة متعينة في الخارج. فما وجه حل هذا الإشكال.

الثاني:

ما بال القائلين بأن ما لا حامل لإمكان وجوده وعدمه فإنه لا يمكن أن يوجد بعد العدم أو يعدم بعد الوجود؟ حكموا بحدوث النفس الإنسانية، وامتنعوا عن تجويز فنائها! فإن جعلوا حامل إمكان وجودها البدن فهلاّ جعلوه حامل إمكان عدمها أيضاً؟ وان جعلوها لأجل تجردها عن ما يحلّ فيه عادم حامل لإمكان العدم كيلا يجوز عدمها بعد الوجود، فهلاّ جعلوها لأجل ذلك بعينه عادم حامل لإمكان الوجود، فيمتنع وجودها بعد العلم في الأصل؟ وكيف ساغ لهم أن جعلوا جسماً مادياً حاملاً لإمكان جوهر مفارق مبائن الذات إيّاه؟ فإن جعلوها من حيث كونها مبدأ الصورة النوعية لذلك الجسم ذات حامل لإمكان الوجود، فهلاّ جعلوها من تلك الحيثية بعينها ذات حامل لإمكان العدم. بالجملة ما الفرق بين الأمرين في تساوي النسبتين؟

الثالث:

إن كان سبب صدور الكثير عن العلة الواحدة كثرة في ذات المعلول الأول كالوجوب والإمكان والتعقل على ما فعل، فمن أين جاءت تلك الكثرة؟ إن صدرت عن العلة فلا يخلو اما ان صدرت معاً أو على ترتيب. فإن صدرت معاً، لم يكن سبب صدور الكثرة عن العلة الأولى كثرة في ذات المعلول الأول، وان صدرت على ترتيب، لم يكن المعلول الأول معلولاً أولاً. وإن لم يصدر عن العلة الأولى فمن الجائز أن يحصل كثرة من غير استناد إلى العلة الأولى[1] وكلها محال.

---

(١) في النسخ: الأول.

فما وجه التفصّي عن هذه المضائق؟ والمتوقع من كرمه العميم ولطفه الجسيم أن يعذر الخادم الداعي على هذا التجاسر، فيستخدمه فيما يستأهله، فإنه ممتثل لما يأمره، واللّه تعالى يمدّ في الأيّام العالية ويقرّبها بنعمه المتوالية، إنه على كل شيء قدير، وبإجابة الدعاء جدير. والسلام.

* * *

أقول، ومن اللّه العصمة والتوفيق، وبيده زمام الإلهام في التحقيق:

[الجواب ١]

أما الجواب عن المسألة الأولى(١) فهو بتمهيد:

إن العارض على ضربين: عارض الوجود وعارض الماهية. أما عارض الوجود فكالسواد والحركة وغيرهما من عوارض الجسم وغيره سواء كانت مفارقة أو لازمة الوجود. وأما عارض الماهية فكطبيعة الفصل لطبيعة الجنس المتقوم بها في الوجود دون الماهية، فإن ماهية الجنس لا يحتاج إلى الفصل بحسب المعنى والمفهوم، فيكون كالعرض اللاحق لها، مع أنه لا يوجد إلاّ بأحد الفصول المحصّلة إيّاها في الكون، المقومة لها في التحقيق؛ وكالمشخصات، فإن نسبة الشخص إلى طبيعة النوع والماهية كنسبة الفصل إلى طبيعة الجنس، وماهيته في ذاته متحد في الوجود مع الماهية، وعند التحليل عارض للماهية مقوم لتحصّلها؛ ومن هذا القبيل عروض الوجود للممكن، فإن وجود كل موجود ممكن من عوارض ماهيته الكلية لا من عوارض هويته الشخصية، وعارض الماهية أيضاً كعارض الوجود، وقد يكون لازماً كلوازم الماهيات، وقد يكون مفارقاً كالفصل للجنس والمشخص للنوع.

إذا تقرر هذا، فنقول*: عروض(٢) الزمان المعيّن للحركة المعيّنة التي يتقدّر(٣) بها ليس من قبيل عروض عارض الوجود لمعروضه، بل من قبيل عارض

---

(١) قارن: «الأسفار» ج٣/ ١٩٩.
(*) قارن «الأسفار» ج٣/ ١٧٩.
(٢) م: عرض.
(٣) في الأصل: يقتدر.

الماهية لتلك الماهية. فالحركة الخاصة تتقوم بالزمان المعين في الوجود، ولكن الزمان المعين عارض لماهية الحركة من حيث هي حركة، فهو كالعلة المفيدة لها بحسب الوجود، وهي كالعلة القابلة له[١] بحسب الماهية. هذا كله في ظرف التحليل العقلي، وأما في الخارج كلاهما شيء واحد ذاتاً ووجوداً، لا علية ولا معلولية بينهما، ولا عارض ولا معروض أصلاً.

[الجواب ٢]

وأما الجواب عن المسألة الثانية، فنقول: إن البدن الإنساني استدعى باستعداده الخاص من واهب الصور على القوابل صورة مدبّرة متصرفة[٢] فيه تصرفاً تحفظ بها شخصه ونوعه، فوجب صدورها عن الواجب الفيّاض، لكن وجود صورة يكون مصدراً للتدبيرات البشرية والأفاعيل الإنسية الحافظة لهذا النوع[٣] لا يمكن إلاّ بقوة روحانية ذات إدراك وعقل وفكر وتمييز، فلا محالة يفيض من المبدأ الفياض الذي لا بخل ولا منع ولا تقتير[٤] فيه جوهر النفس وحقيقتها. فإذن وجود البدن بإمكانه الاستعدادي ما استدعى إلاّ صورة مقارنة له، متصرفة فيه بما هي صورته مقارنة، ووجود المبدأ الفياض اقتضى صورة متصرفة ذات حقيقة مفارقة أو ذات مبدأ مفارق؛ وكما أن الشيء الواحد يجوز أن يكون جوهراً من جهة، وعرضاً من جهة أخرى كماهية الجواهر الموجودة في الذهن، لما تحقق أن صورتها العقلية جوهر بحسب الماهية، عرض بحسب الوجود الذهني العقلي، بل كيف وكذا يجوز أن يكون شيء واحد مجعولاً من جهة، وغير مجعول من جهة أخرى، كالوجود والماهية[٥]، فكذلك يجوز أن يكون شيء واحد كالنفس مجرداً من حيث كونه ذاتاً عقلية، ومادياً من حيث كونه متصرفاً في البدن. فإذا كانت النفس مجردة من حيث الذات والماهية، ومادية من حيث الفعل، فهي من حيث الفعل مسبوقة باستعداد

---

(١) م: ـ له.

(٢) ط: متفرقة.

(٣) ط: المزاج الاعتدالي.

(٤) ط: لا تعير، لا الفتور.

(٥) ط: كوجود الماهية، خ: + لشيء واحد.

البدن حادثة بحدوثه، زائلة بزواله. وأما من حيث حقيقتها أو مَبدئها فغير مسبوقة باستعداد البدن إلاّ بالعرض، ولا فاسدة بفساده(١) ولا يلحقها شيء من مثالب الماديات إلاّ بالعرض. فتدبّر.

هذا ما سنح لنا في سالف الزمان على طريقة أهل النظر. وأما الذي نراه الآن* في تحقيق الحال ورفع الإعضال، فهو أن للنفس الإنسانية مقامات ونشآت ذاتية، بعضها في عالم الأمر والتدبير، ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي﴾ [الإسراء: الآية ٨٥] ، وبعضها في عالم الخلق والتصوير، ﴿وَلَقَدۡ خَلَقۡنَٰكُمۡ ثُمَّ صَوَّرۡنَٰكُمۡ ثُمَّ قُلۡنَا لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ ٱسۡجُدُواْ لِأٓدَمَ﴾ [الأعراف: الآية ١١] . فالحدوث والتجدد إنما يطرءان لبعض نشآتها. فنقول: لمّا كانت للنفس ترقيات وتحولات من نشأة أولى إلى نشأة ثانية وإلى ما بعدها؛ فإذا ترقّت وتحوّلت من عالم الخلق إلى عالم الأمر يصير وجوده وجوداً عقلياً إلٰهياً لا تحتاج حينئذٍ إلى البدن وأحواله واستعداده. فزوال استعداد البدن إيّاها لا يضرّها دواماً وبقاءً، إذ ليس وجودها الحدوثي هو وجودها البقائي، لأنّ ذلك مادي وهذا مفارق عن المادة فليس حال النفس في أول حدوثها كحالها عند الاستكمال ومصيرها إلى العقل الفعال، فهي بالحقيقة جسمانية الحدوث وروحانية البقاء. ومثالها كمثال الطفل وحاجته إلى الرحم أولاً، واستغناؤه عنه أخيراً، وكمثال الصيد والحاجة(٢) في اصطياده إلى الشبكة أولاً، والاستغناء في بقائه عنها أخيراً. ففساد الرحم والشبكة لا تنافي بقاء المولود والصيد ولا يضره.

ثم اعلم أن العلة المعدّة عند التحقيق علة بالعرض، وليست علّيتها كعلّية العلل الموجبة حتى يقتضي زوالها زوال المعلول. وما ذكروه من قولهم: «كل ما لا حامل لإمكان وجوده وعدمه فإنه لا يمكن أن يوجد بعد الوجود»* لا يستلزم القول

---

(١) خ: تفسده.

(*): قارن: «الأسفار» ج٨/ ٣٩٠. و«تعليقة الهيات الشفاء»، ص ١٧٠.

(٢) خ: في الحاجة.

(*): كذا في النسخ، والصحيح هو: «كل ما لا حامل لا مكان وجزوه وعدمه فإنّه لا يمكن أن يوجد بعد العدم، أو يعدم بعد الوجود» لا يستلزم القول بأنّ ما لا حامل لا مكان وجوده وعدمه فإنّه لا يمكن أن يوجد بعد الوجود، إذ ربّما. . . أيضاً قارن نفس السؤال ص ١٦٦.

بأن ما لا حامل لإمكان وجوده وعدمه فإنه لا يمكن أن يوجد بعد العدم، أو يعدم بعد الوجود؛ إذ ربما يكون وجوده السابق من غير حامل كافياً في رجحان وجوده اللاحق على عدمه، فلا يحتاج في وجوده البقائي إلى فاعل وحامل لإمكانه، [و] ومن نظر، وأمعن[١] في مراتب الأكوان الخلقية الإنسانية قبل حدوث النفس وجد أنّ مادة النطفية، أي حامل إمكان الصورة الجمادية النطفية بعد أن تصورت بصورتها واستكملت بها زال عنها ذلك الإمكان؛ ولم تزل عنها تلك الصورة، بل صارت أقوى وأكمل مما كانت أولاً، حيث صارت صورة نباتية بحسب إمكانها الاستعدادي النباتي، وصورة النبات لا تقصر عن فعل الجماد أيضاً.

وكذا الحال في صيرورتها صورة حيوانية لما حقق في موضعه أن هذه الاستكمالات المترادفة والانقلابات ليس إلاّ ضرباً من الاشتداد الجوهري، لا بأن تفسد صورة وتحدث صورة أخرى مباينة للأولى، كيف؟ والحكماء أثبتوا للطبائع حركة جبلية إلى غايات ذاتية، ولكل ناقص شوقاً غريزياً إلى كماله. وكل ناقص إذا وصل إلى كماله اتحد به وصار وجوده وجوداً آخر. وهذه الحركة الجبلية في هذا النوع الإنساني إلى جانب القدس معاين[٢] مشهود لصاحب البصيرة. فإذا ترقّت[٣] النفس الإنساني في استكمالها وتوجهاتها إلى مقام العقل واتحدت بالعقل الفعّال بعد أن كانت عقلاً منفعلاً أخلعت عن المادة والحدثان، وتجرّدت عن القوة والإمكان، وصارت باقية ببقاء اللّه من غير تغيّر وفقدان.

وبالجملة تحقيق هذا المبحث ونتيجته إنما يتيسر لمن علم كيفية اتحاد النفس بالعقل الفعّال ومصيرها إلى المبدأ المتعال، وكُلٌّ مُيَسَّرٌ لِما خُلِقَ لَهُ[٤].

[الجواب ٣]

وأما الجواب عن المسألة الثالثة، فتبيين الحق فيه يحتاج إلى مقدمتين:

---

(١) في النسخ: أمكن.

(٢) «في الأسفار»: معلوم مشاهد.

(٣) تلقّت ـ خ ل.

(٤) «المسند» لأحمد ج١، ص ٨٣.

الأولى: إن كل ممكن في الخارج زوج تركيبي كما أورده الشيخ[١] في الهيات الشفاء من قوله: «والذي يجب وجوده لغيره دائماً فهو أيضاً غير بسيطة الحقيقة؛ لأن الذي له باعتبار ذاته فإنه غير الذي له من غيره، وهو حاصل الهوية منهما جميعاً في الوجود، فلذلك لا شيء غير واجب الوجود يعرى عن ملابسة ما[٢] بالقوة والإمكان* باعتبار ذاته»[٣] هو ماهية الكلّية، والذي له من غيره هو وجوده وتحصّله الشخصي؛ فهويته منظمة من هاتين الجهتين انتظام الجسم من المادة والصورة، ولهذا أسند القوة والإمكان إلى الماهية استنادهما إلى المادة؛ وأسند الفعلية والوجوب إلى الوجود استنادهما إلى الصورة وإن كان بين هذا التركيب وتركيب الجسم من المادة والصورة فروق مذكورة في مواضعها[٤].

الثانية: إن الصادر من الجاعل وما هو المجعول بالذات والحقيقة من هاتين الأمرين ـ أعنى الماهية والوجود ـ هو الوجود لا الماهية؛ لأن الماهية هي التي له من نفسه، والوجود هو الذي من غيره، والصادر ما يكون من غيره لا مايكون من ذاته. ونحن قد أثبتنا هذه الدعوى ببراهين كثيرة قطعية في كتبنا وتعاليقنا ورسائلنا مما[٥] لا مزيد عليه[٦].

ولقد أحسن بعض محققي العرفاء من فضلاء فارس حيث قال: «إن كل معلول فهو مركب في طبيعته من جهتين: جهة يشابه الفاعل ويحاكيه، وجهة بها يباينه وينافيه، إذ لو كان بكله من نحو الفاعل* كان نفس الفاعل لا صادراً منه، فكان نوراً محضاً، ولو كان بكلّه من نحو متباين الفاعل استحال أيضاً أن يكون صادراً منه فائضاً من عنده، لأن نقيض الشيء لا يكون صادراً عنه، فكان ظلمة محضة. والجهة النورانية تسمّى وجوداً، والجهة الظلمانية هي المسمّاة ماهية.

---

(١) م: الشارح.

(٢) م: ملالة ما.

(*) مخ: يعرى عن ماله بالقوة والإمكان، فالذي له باعتبار ذاته.

(٣) «الشفاء» قسم الإلٰهيات، ط مصر، ص ٤٧. وفيه: باعتبار نفسه.

(٤) م: موضعها.

(٥) بما ـ ظ.

(٦) راجع: رسالة «أصالة جعل الوجود» و«المشاعر» ص ٣٧ و«الأسفار» ج١، ص ٢٦٣.

(*) متشابه الفاعل ـ ظ.

فالمعلول من العلة كالظل من النور يشابهه من حيث ما فيه من النورية ويباينه من حيث ما فيه من شوب الظلمة. فكما أن الجهة الظلمانية في الظل ليست فائضة من النور، لأنها تضاد النور وبه تقع المباينة بينهما فكيف يكون منه؟ فلذلك الجهة المسمّاة ماهية في المعلول غير فائضة من العلة، إذ بها تقع المباينة بينهما. فثبت صحة قول من قال: إن الماهية غير مجعولة ولا فائضة من العلة، فإن الماهية ليست إلاّ ما به الشيء هو هو، فيما يمتاز به عن غيره من الفاعل ومن كل شيء» انتهى.

فثبت من إحدى هاتين المقدمتين أن الماهية لها تحصّل في الخارج. هذا بحكم المقدمة الأولى، لأنها جزء الموجود في الجملة؛ وجزء الموجود في الجملة موجود في الجملة. ومن ثانيتهما إن الماهية غير صادرة ولا مجعولة، فثبت أن المعلول الأول مشتمل على أمرين: أحدهما الوجود وهو أمبر بسيط صادر عن أمر بسيط هو المبدأ الأعلى، فالواحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه بالذات إلاّ واحد بسيط، لكن هذا الواحد البسيط مما يتحقق[١] في مرتبته أمران: أحدهما نفسه، والآخر هو الماهية؛ إذ لا تقدم ولا تأخر لأحدهما على الآخر وإلاّ لكانت الماهية على أي التقديرين مجعولة، بل الوجود فيما عدا الواجب تعالى مجعول بحسب مرتبة ذاته بذاته، مصداق لحمل الماهية عليه، ويطابق للحكم بها عليه.

فالمعلول من جهة وحدته الوجودي صادر عن العلة الأولى، ومن جهة كثرته الواقعة فيه لا بالجعل واسطة لصدور الكثرة الخارجية. فالكثرة سب الكثرة، والوحدة سبب الوحدة، إلاّ أن جهة الوحدة في العلة أقوى، ولهذا صارت الكثرة العقلية ـ أي التحليلية ـ في المعلول الأول تنشأ[٢] للكثرة التفصيلية فيما بعده، فصدر بتوسط وجوده من المبدأ الأعلى عقل آخر، وبتوسط ماهية منه فلك. وكما أن الماهية النوعية مشتمل على مفهومي جنس وفصل، فما يوجد من جهتها كالفلك يشتمل على مادة وصورة، وهكذا الكلام في صدور ثالث المراتب. فبهذا[٣] الطريق يمكن تصحيح صدور الأشياء عن المبدأ البسيط الأعلى.

---

(١) م: يحقق.

(٢) منشأ ـ ظ.

(٣) م: فهذا.

أما الذي ذكروه في الكتاب من غير هذا الطريق فشيء منها لا يخلو عن قصور وخلل، ولهذا لم يقنع هذا العلامة المحقق نصير الدين محمد الطوسي - نوّر اللّه عقله الشريف بالفيض القدوسي - بما ذكره من هذا البحث في شرح مقاصد الإشارات مع انه أجلى مما ذكره غيره بحسب التنقيح والتهذيب. أما الذي ذكره هناك ملخصاً(١) فهو قوله: «إذا فرضنا مبدأ أول وليكن «ا» وصدر عنه شيء وليكن «ب» فهو في أولى(٢) مراتب معلولاته. ثم من الجائز أن يصدر عن «ا» بتوسط «ب» شيء وليكن «ج»؛ وعن «ب» وحده شيء وليكن «د»، وعن «ب» بالنظر إلى «ا» شيء [آخر]، فصار في ثانية المراتب ثلاثة أشياء».

ثم ساق الكلام على هذا المنوال حتى ظهر جواز صدور أشياء كثيرة لا تحصى عددها في مرتبة واحدة. ثم قال بعد تمهيد هذا(٣): «إذا صدر عن المبدأ الأول [شيء كان لذلك الشيء هوية مغايرة للأول بالضرورة، ومفهوم كونه صادراً عن الأول](٤) غير مفهوم كونه ذا هوية [ما]. فإذن ههنا أمران معقولان: أحدهما الأمر الصادر عن الأول وهو المسمى بالوجود، والثاني هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمّى بالماهية. فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود؛ لأن [المبدأ] الأول لو لم يفعل شيئاً لم يكن ماهية أصلاً، لكن من حيث الفعل(٥) يكون الوجود تابعاً لها [لكونه صفة لها] ثم إذا قيست الماهية وحدها إلى ذلك الوجود عقل الإمكان، فهو لازم لتلك الماهية بالقياس إلى وجودها [وإذا قيست لا وحدها بل بالنظر إلى المبدأ الأول عقل الوجوب بالغير، فهو لازم لتلك الماهية بالقياس إلى وجودها] مع النظر إلى المبدأ الأول، [ولذلك جاز اتصاف كل واحدة من الماهية والوجود بالإمكان والوجوب]. وأيضاً إذا اعتبر كون الوجود الصادر عن المبدأ وحده قائماً بذاته لزمه تعقّل ذاته، وإذا اعتبر ذلك له مع الأول لزمه أن يكون عاقلاً للأول. فهذه ستّة أشياء؛ [وجود، وهوية، وإمكان، ووجوب، وتعقّل

---

(١) «شرح الإشارات»: ج٣، ص ٢٤٤.

(٢) م: إذا فرضنا أن يصدر عن مبدأ أول وهو «١» مثلاً شيء وليكن «ب» وهو أولى.

(٣) «شرح الإشارات»: ج٣، ص ٢٤٥.

(٤) الزيادة هنا وما بعدها من المصدر.

(٥) في المصدر: العقل.

للذات، وتعقّل للمبدأ] واحد منها في أول المراتب وهو الوجود، وثلاثة في ثانيتها». إلى آخر ما ذكره. وأما الذي يرد عليه من القصور والخلل فهو من وجوه:

الأول: إن ما ذكره أولاً من انه من الجائز عن[1] أن يصدر عن «ا» بتوسط «ب» شيء، وعن «ب» وحده شيء، ممنوع مقدوح في هذا المقام؛ فإن حيثية وجود المعلول الأول عن المبدأ الأول وحيثية كونه متوسطاً بينه وبين المعلول الثاني أمر واحد بلا تعدد لا في الذات ولا في الاعتبار؛ وكذا القول في تجويز أن يصدر عن «ب» بالنظر إلى «ا» شيء، فإن وجود «ب» في نفسه هو بعينه وجوده بالنظر إلى «ا»، إذ لو تغاير وجود المعلول الأول في نفسه عن وجوده الارتباطي عند المبدأ الأعلى لكان هناك جعلان: جعل الوجود في نفسه، وجعله مرتبطاً إلى الحق؛ والمفروض خلافه.

الثاني: إن قوله: «تغاير[2] الوجود والماهية بحسب الفعل، وإن الصادر هو الوجود بالذات دون الماهية» وإن كان صحيحاً حقاً كما سبق، إلاّ أن الحكم بكون الماهية تابعة له متأخرة عنه واقعة في ثانية المراتب، ليس بحق؛ إذ ليس في الخارج بينهما تقدم ولا تأخر، لأن الوجود الصادر عن المبدأ هو في نفسه وفي مرتبة ذاته بحيث يكون مصداقاً لحمل الماهية عليه والحكم بها عليه، كيف؟ ولو كانت متأخرة عن الوجود تابعة له لكانت معلولة له؛ فيلزم أن يكون أمر واحد ـ هو ذلك الوجود ـ بجهة واحدة مبدأً لصدور الكثرة عنه، وهي ماهية العقل الأول ووجود العقل الثاني. وكذا على ما قرره من حصول أشياء ثلاثة في ثانية المراتب عن وجود الصادر الأول صدور الكثرة عن البسيط بجهة واحدة وهو عين الوقوع في ما وقع الهرب عنه بعينه.

الثالث: إن اعتبار كون الصادر الأول وجوداً قائماً بذاته واعتبار كونه عاقلاً لذاته شيء واحد بالذات والاعتبار جميعاً بلا تقدم ولا تأخر أصلاً، كما حقّقه هو ـ قدس سرّه ـ وسائر الحكماء من أن وجود الجوهر المفارق بعينه وعقله لذاته وكونه عاقلاً ومعقولاً شيء واحد من غير تفاوت وتغاير فيه، لا في الذات ولا في

(١) كلمة «عن» زائدة ظاهراً.

(٢) في النسخ: مغاير.

الاعتبار؛ وكذا كونه عاقلاً للأول تعالى، وكونه صادراً عنه شيء واحد وحيثية واحدة بلا اختلاف جهة وجهة. ألا ترى أن كونه تعالى موجوداً في ذاته وكونه عاقلاً لذاته بذاته، وكونه مبدأً للأشياء ومريداً لها، كلها اعتبارات لشيء واحد بحيثية واحدة، إذ كثرة هذه الاعتبارات والاطلاقات لا يوجب انثلاماً في أحديته الحقّة وبساطته المحضة؛ تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً.

واعلم أنه ليس كل حيثية واعتبار منشأ لصدور أمر في الخارج، بل مبدأ الشيء العيني لا بد أن يكون أمراً حاصلاً في الأعيان. ولو كان مجرد كثرة هذه الاعتبارات المذكورة في كلامه أو في كلام غيره منشأ لصدور أشياء كثيرة في الخارج لم تقع الحاجة في صدور الموجودات الجسمانية عن المبدأ الأول إلى إثبات كثرة العقول، بل يكفي في صدور تلك الكثرات الخارجية عن المبدأ الأول اعتبار كثرة وافرة من أمثال هذه الاعتبارات في الصادر الأول، ككونه موجوداً، وصادراً، ومعقولاً، ومعلولاً، وشيئاً، وأمراً، وممكناً عاماً، وممكناً خاصاً، ومفهوماً، وجوهراً، ومجرداً عن المواد، وثانياً في الوجود، وجزءاً للمجموع الحاصل منه ومن مبدأ، إلى غير ذلك من المفهومات التي كلها تصلح أن تكون حكاية عن وجود واحد، لكن الحكماء المحققين لم يعتبروا في الصادر الأول لأجل صدور الكثرة عن المبدأ الأول إلا الوجود والماهية، وربما عبّروا عنهما بالوجوب والإمكان تعبيراً عن الشيء بلازمه الاعتباري؛ وربما عبّروا عنهما بالتعقليتين المذكورتين لما بيّنا؛ فجعلوا الوجود والوجوب مبدأً لعقل آخر، والماهية والإمكان مبدأً لفلك آخر. ثم جعلوا الماهية لتقوّمها من المختلفات مبدأً لاختلاف المادة والصورة الخارجيتين في جوهر الفلك أعني النفس والجسم. ولذلك قال الشيخ الرئيس في الإشارات[١]: «ومعلوم أن الاثنين إنما يلزمان من واحد من حيثيتين، ولا حيثيتي اختلاف هناك إلاّ ما لكل شيء منها إنه بذاته إمكاني الوجود، وبالأول واجب الوجود، وانه يعقل ذاته ويعقل الأول؛ فيكون بما له من عقله الأول الموجب لوجوده وبما له من حاله عنده مبدأ الشيء[٢]، وبما له من ذاته مبدءاً لشيء آخر».

---

(١) «شرح الإشارات» ج٣، ص ٢٤٤ ـ ٢٤٧.

(٢) ط: للشيء.

فكلامه صريح في أن غير هذه الاعتبارات التي أوردها ليس بمعتبر عنده، وصريح أيضاً في أن اعتبار العقل الأول[١] ووجوبه وكونه موجوداً عند الأول كلها حيثية واحدة، هي إحدى الحيثيتين اللتين في ذات الصادر الأول؛ وكذا القياس في اعتبار أن له ماهية، وإمكانه وتعقّله لماهية حيثية واحدة، هي أخرى منهما.

ثمّ قال[٢]: «ولأنه معلول فلا مانع من أن يكون [هو] متقوّماً من مختلفات» أي هو بحسب الماهية، إذ ماهيته بما هي ماهية متقوّماً منها.

وقوله: «وكيف لا؟ وله ماهية إمكانية، ووجود من غيره واجب» إشارة إلى منشأ كثرته بحسب الماهية من المختلفات كالجنس والفصل، لا إلى بيان تركّبه من الماهية والوجود كما قدّره الشيخ المحقق، لعدم الحاجة إليه بعد ذكره سابقاً.

ثم قال: «ثم يجب أن يكون الأمر الصوري منه مبدأً للكائن الصوري، والأمر الأشبه بالمادة مبدأً للكائن المناسب للمادة» انتهى.

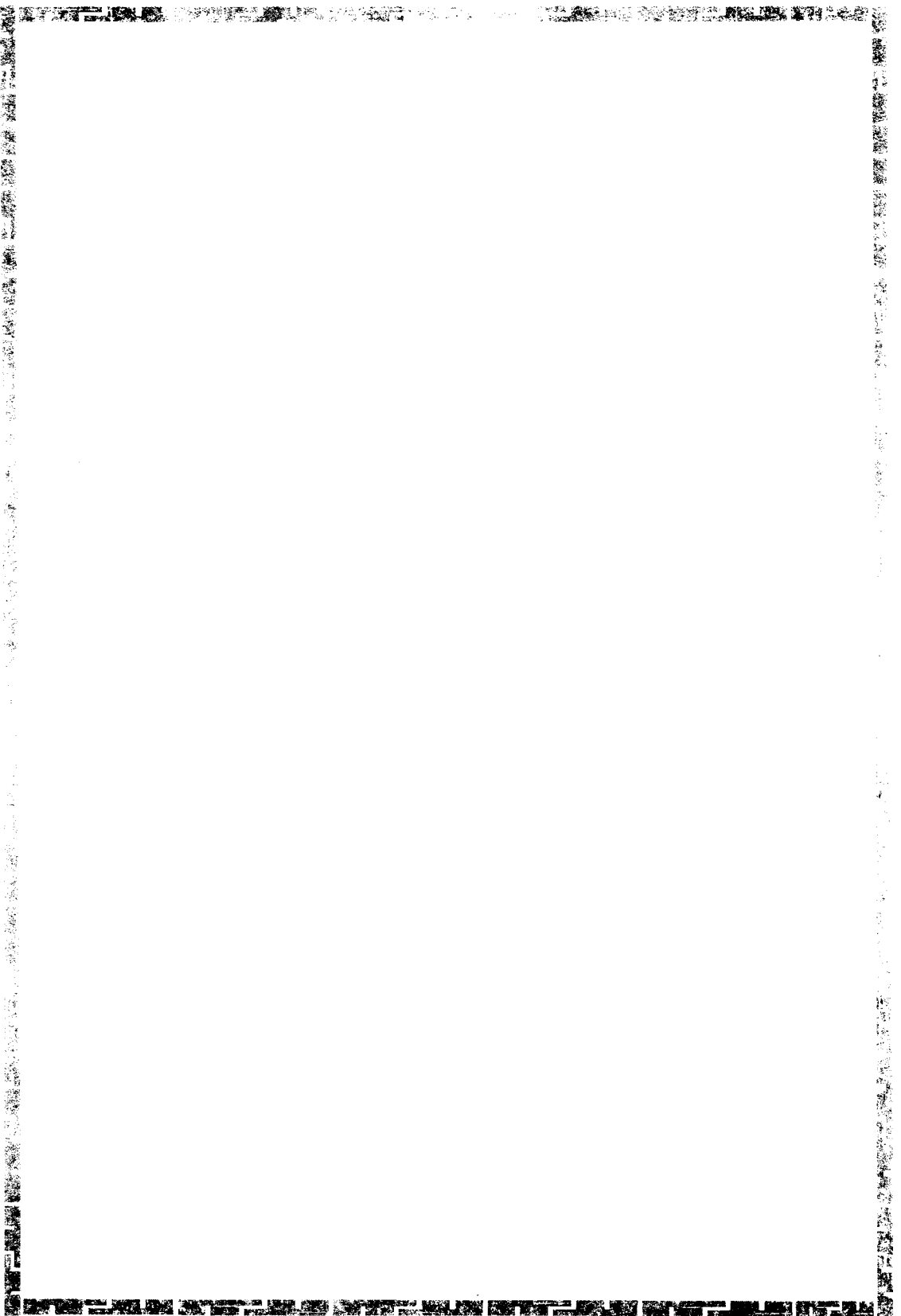
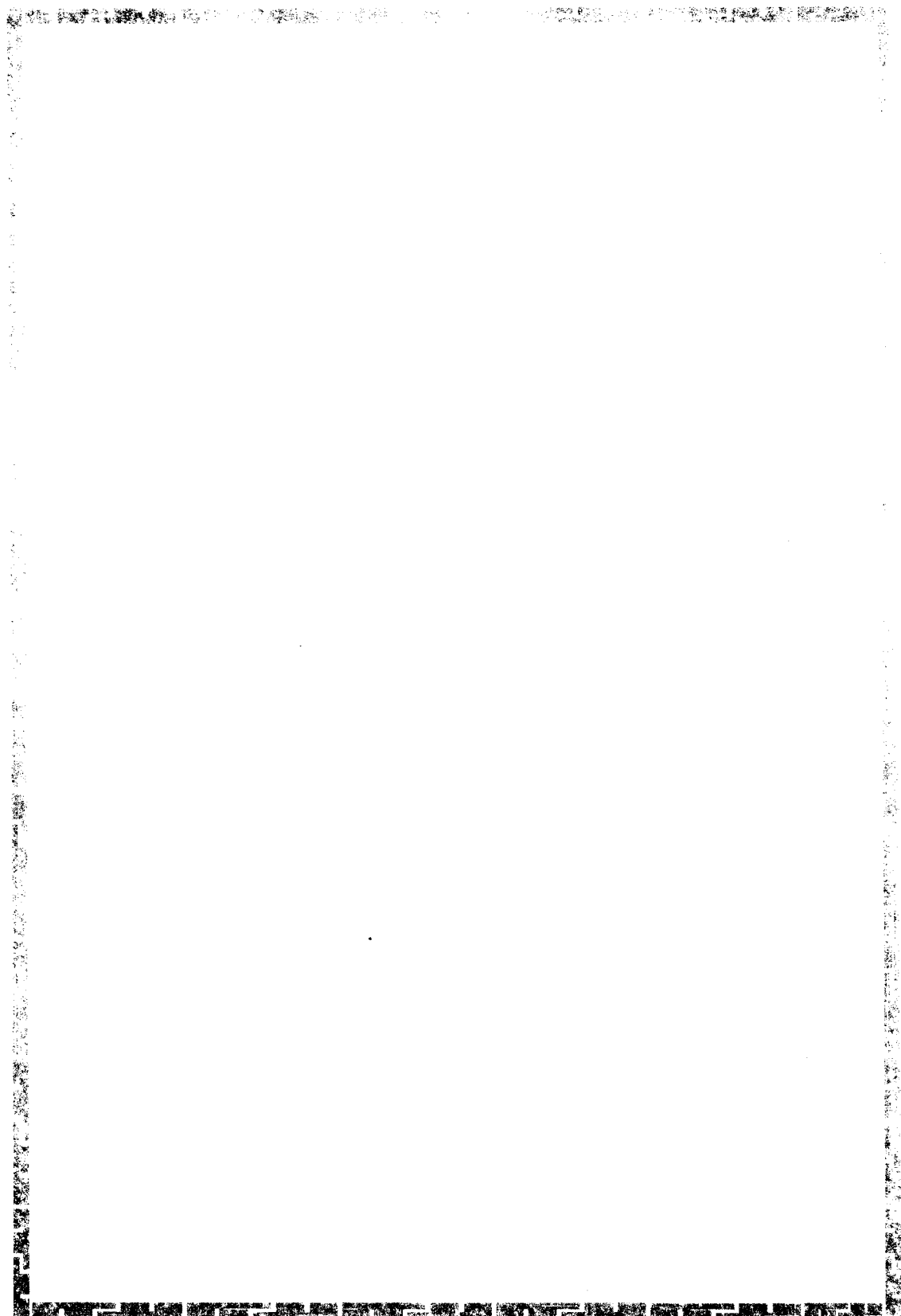
أقول: هذا الكلام يمكن أن يكون متفرعاً على أول ما ذكره من الاختلاف، أعني وجوب الوجود بالغير وإمكان الماهية في نفسها من الصادر الأول، وعليه حمله المحقق في شرحه، فيكون في الإشارة إلى صدور العقل الثاني الذي هو صورة عقله في الخارج بلا مادة من جهة الوجود الذي هو أمر صوري لكونه محصّلاً للماهية، بل نفس ما به حصولها؛ وصدور الفلك الأول الذي هو صورة مادية ناقصة مفتقرة إلى ما يكملها ويخرجها من القوة إلى الفعل من جهة الماهية التي هي أمر مادي؛ إذ لا تحصل لها عقلاً وخارجاً إلاّ بالوجود. فالهيولى التي لا تحصّل لها في الخارج إلاّ بالصورة، إلاّ أن بين القبيلتين فرقاً[٣] من وجوه بيّنت[٤] في موضعها إن شاء اللّه تعالى.

---

(١) خ: الاعتبار عقله الأول.

(٢) «شرح الإشارات» ج٣، ص ٢٤٨.

(٣) تبين ـ ظ.

(٤) في مقام ـ ظ.

٥
إصالة جعل الوجود

بسم اللّٰه الرحمن الرحيم
وبه نستعين

الحمد لمفيض الوجود والخير والعقل، والصلاة على النبي والولى والأهل.

وبعد، فيقول الفقير المستهين محمد الشيهر بصدر الدين، لمّا هذّبت[١] نفسي وفكري عن الأهواء ونقّيتُ ذهني وخاطري عن غشاوة المراء، لاح لي بفضل اللّٰه وقوته أن وجود الممكنات إنما هو بوجوداتها الخاصة الفائضة من الوجود الواجبي القيومى جلّ اسمه؛ وان الموجود من كل شيء هو نحو وجوده، وهو المجعول بالذات جعلاً بسيطاً؛ وأما الماهية هو المجعول بالعرض تبعاً لجعل الوجود، وقد بسطت القول فيه في سائر كتبنا في تحقيق مسألة الوجود، وفي أن له صورة في الأعيان، وفي كونه مجعولاً في ذاته، متشخصاً بنفسه؛ وفي كون الماهية موجودة به متشخصة من جهته؛ وفي كيفية تقدمه على الماهية؛ وفي كيفية اتصال الماهية بالوجود التي حارت فيه العقول. فنذكر جملة من هذه المعاني في هذه الرسالة في أصول.

الأصل الأول

في أن للوجود صورة في الأعيان، وليس بمفهوم مصدري انتزاعي، وان حقيقة كل شيء هو وجوده الذي به تترتب الآثار المخصوصة؛ لأن موجودية الشيء وكونه ذا حقيقة معنى واحد ومفاد واحد، لا اختلاف بينها إلاّ في اللفظ؛ فحينئذٍ لا بد أن يكون في الأعيان ما يصدق عليه هذا المعنى، أي معنى الحقيقة؛ وليس

---

(١) خ: ذهبت.

مصداقه نفس الماهية من حيث هي هي؛ بل إما وجودها أو هي مع وجودها. فالوجود أولى بأن يكون له حقيقة من غيره، إذ غيره به يصير ذا حقيقة.

لست أقول: مفهوم الحقيقة يجب أن يكون مصداقاً لحمل هذا المفهوم عليه في الواقع، فالوجود يجب أن يكون بنفسه موجوداً في الواقع؛ لأنه فرد لمفهوم الحقيقة علة صورته عينية مع قطع النظر على اعتبار العقل إيّاه، وهو المعنى بكون الوجود موجوداً، لا إن له وجوداً زائداً ـ كما توهّم ـ حتى يلزم منه المحذورات المشهورة.

الأصل الثاني

في أن أثر الجاعل هو الوجود دون الماهية؛ وكذا جاعل الأثر؛ فليست بين الماهيات جاعلية ولا مجعولية أصلاً، بل الوجودات اختلفت[1] بالتقدم والتأخر كما اختلف[2] بالشدة والضعف والأولوية وعدمها؛ وعليه براهين وحجج قوية سأذكرها.

[البرهان] الأول

إن أثر الفاعل وما يترتب عليه لو كان ماهية شيء كالإنسان مثلاً من حيث هي هي دون وجوده، لَما أمكن لأحد أن يتصور ماهية شيء من الأشياء قبل صدورها عن فاعلها، لِما تقرر أن العلم بذي السبب لا يحصل إلاّ بعد العلم بسببه، ولِما ثبت أن الحد والبرهان متشاركان [ب ـ ا] في الحدود، والمفروض خلافه؛ إذ كثيراً ما نتصور ماهيات الأشياء ولا يخطر ببالنا أن لها جاعلاً أم لا؛ بل للعقل أن يتصور ماهية كل شيء من حيث هي هي أو مجردة عن جميع ما عداها حتى عن هذه الملاحظة، فليست هي من هذه الحيثية موجودة ولا مجعولة ولا لا موجودة ولا لا مجعولة، وإن سألت عنها بطرفي النقيض لكان جوابك السلب لكل شيء بشرط تقديم هذه الحيثية؛ كما أفاده الشيخ[3] وغيره من محصّلي الحكماء.

---

(١) كذا في الأصل.

(٢) في الأصل: اختلف.

(٣) الهيات «الشفاء»، ط الحجري، ص ٣٩٤.

فإن قال قائل: يلزمك هذا في القول بأن المجعول هو وجود الشيء، إذ إنما نتصور وجود الشيء مع الذهول عن جاعله.

قلنا: إن الوجود نفس حقيقته الخارجية، لا يمكن لأحد العلم به إلاّ بالمشاهدة الحضورية، إذ كل ما نتصور منه في الذهن فهو أمر كلي، والوجود هوية عينية متشخصة بذاته، صادرة عن هوية جاعلة إيّاه جعلاً بسيطاً فلا يمكن انكشافه وحضوره لأحدٍ إلاّ من جهة حضور سببه. فكلّ ما يرتسم منه في الذهن فهو وجه من وجوهه، وهو بمعزل عن الحقيقة الخارجية.

البرهان الثاني

إن النوع المتكثر الأشخاص في الخارج تكون لماهيته[1] النوعية حصولات متعددة، فلو كان الصادر عن الجاعل نفس الماهية من حيث هي هي فما معنى تعددها في نفسها؛ وقد تقرر أن لا ميزة في صرف الشيء ومعناه. وليس لقائل أن يقول: الامتياز والتعدد إنما يحصلان من جهة النسبة إلى الجاعل، فتعدد النسبة إلى الجاعل يوجب تعدد الأشخاص. لأنّا نقول: متى كان الجاعل واحداً، والماهية من حيث هي حدها وحقيقتها واحدة كانت النسبة واحدة؛ فما معنى تعدد النسبة مع اتحاد الطرفين؟ فهذا مما يؤذن بأن موجودية الشيء ليست بنسبته إلى فاعله.

ولا له أن يقول: اختلاف استعدادات القوابل يستدعى اختلاف الإضافات ـ أي الحصولات ـ. لأنّا نقول: الاستعدادات والشرائط أمور خارجة عن نفس الحصولات، ولا شبهة في أن الإنسان متكثر الأعداد، وأشخاصها أمور متكثرة في أنفسها؛ وليس تكثرها بحسب الماهية، بل بحسب العدد والهوية، ولا يكفي في ذلك تكثّر الرابط والمعدّات. وأما العوارض المسمّاة بالعوارض الشخصية فهي من لوازم الشخص وأمارات الهوية الشخصية عند المحققين، وليس شيء ههنا داخلاً في ذات الشخص الجوهري، وكلامنا في مابه يمتاز الشخص عن شخص آخر من نوع واحد[2].

---

(١) في الأصل: ماهيته.

(٢) أيضاً «المشاعر» الشاهد الثالث، ص ٣٩.

البرهان الثالث

[ألف ـ ٢] إن العقل الأول مثلاً له ماهية نوعية، محتملة للصدق على كثيرين في العقل، والصادر الأول من الباري ـ جلّ اسمه ـ عندهم ليس إلاّ شخصاً واحداً من اعداده المفروضة المشتركة من هذه الطبيعة؛ فكون الصادر الأول هذا الوجود الشخصي دون غيره لو كان بمجرد صدور الماهية النوعية عن الباري تعالى يستلزم الترجيح من غير مرجح، إذ الجاهل واحد والماهية واحدة، والنسبة بينهما واحدة، فكون هذا الفرد دون سائر الأفراد المفروضة، المتساوى والاستحقاق للاتحاد معها غير معقول. وكذا موجودية الشخص دون سائر الأشخاص بمجرد إبداع الباري نفس الماهية المشتركة بينها عند العقل غير صحيح. فالحقّ الحرى بالتحقيق هو أن أول الصوادر هو وجود[١] وماهيته تابعة له اتباع الكل* للشخص[٢].

[البرهان الرابع]

هو أن موجودية الأشياء [١ :] أما بانضمام الوجود إلى الماهية، أو بصيرورتها إيّاه، أو باتصافها به، أو ما يجري مجراه، كما هو المشهور من المشائين. [٢ :] وأما بمجعولية نفس الماهيات جعلاً بسيطاً كما ذهب إليه أتباع الرواقيين [٣ :][وأما بنفس الوجودات الخاصة الفائضة عن الباري ـ جلّ اسمه ـ المجعولة بالذات جعلاً بسيطاً كما ذهبنا إليه.

والأول مردود مقدوح بوجوه مشهورة مذكورة في مقامها. والثاني أيضاً باطل وإلاّ لزم أن لا يتحقق موجود في الخارج. واللازم ظاهر الفساد؛ فكذا الملزوم. فيبقى المذهب الثالث. أما بيان الملازمة في الشرطية المذكورة فبأن الوجود على ذلك الرأي ان كان عبارة عن نفس الماهيات من غير اعتبار أمر زائد أو شرط، فيكون كذلك مَن تصور الإنسان تصوّر انه موجود، ولم يكن فرق بين قولنا: «الإنسان إنسان» وقولنا: «الإنسان موجود»، والثاني باطل، والمقدم[٣] مثله. وان

---

(١) في الأصل: أنّ أوّل الصوادر هو الصادر ووجوده.

(*) كذا، والظاهر: الظلّ أو الكلي.

(٢) راجع «المشاعر» ص ٣٩.

(٣) فالمقدّم ـ ظ.

كان الوجود عبارة عن انتساب الماهية إلى الجاعل، والنسبة لا تتحقق إلاّ بعد تحقق الطرفين، لأنها عرض من أضعف الأعراض فهي متأخرة الكون عن معروضه وعن ما نُسب إليه، فننقل الكلام في وجود معروضه؛ فيعود المحذور جذعاً.

فإن قيل: موجودية الماهية على هذا الرأي ليس بانتسابها إلى الجاعل بل يكون بحيث ينسب إلى الجاعل ويرتبط به. قلنا: فيكون المجعول وما يترتب على الجاعل هو كون الماهية على هذه الحيثية المذكورة دون نفس الماهية بما هي هي، فتكون الماهية من حيث هي هي غير مجعولة بالذات وإنما المجعولة هو الكون المذكور، ونحن [ب ـ ٢] لا نعني بالوجود إلاّ ذلك. فثبت أن المجعول هو الوجود دون الماهية[1].

[البرهان الخامس]

هو ان وجود الأعراض عبارة عن حلولها في موضوعاتها، وهو بعينه عرضيتها كما تقرر عندهم. فنقول: لو كان جاعل العرض كالسواد جاعل ماهيته لا جاعل وجوده الذي هو حصوله في موضوعه يكفي في اتصاف الموضوع ثبوت ماهية السواد من حيث هي من غير اعتبار حلوله في موضوعه؛ إذ لا شبهة في أن حلول السواد في موضوعه أمر زائد على معناه ومفهومه وحده، لأن للعقل أن يعقل ماهية السواد بحدّه ورسمه مع عزل النظر عن موضوعه؛ لأنه خارج عن ماهيته وإن لم تكن ماهيته توجد في الخارج إلاّ في الموضوع. فالناعتية صفة وجوده لا صفة ماهيته، بل لا يتصور كون ماهية من الماهيات في نفسها صفة لشيء إلاّ إذا اعتبرت مع وجودها. وهذا معنى قولهم: «إن حقيقة العرض إذا أخذت بما هي هي تكون نعتاً لشيء آخر»؛ بل حقّها في الوجود الخارجي أن لا تكون إلاّ في موضوع، فيكون الفاعل إذا أفادها أفاد وجودها لأنفسها. وهذا هو المطلوب.

[البرهان السادس]

إن القوم استدلوا على زيادة الوجود على الماهية بقولهم: «إنا قد نتصور الماهية مع الغفلة عن وجودها، والمتصور المعقول غير المغفول عنها المجهول».

---

(١) أيضاً «المشاعر» ص ٣٧.

فلو كان موجودية الماهية بنفس ذاتها الصادرة عن الجاعل في الخارج أو في الذهن لَما صح الحكم بكونها متصورة مع الغفلة عن وجودها، إذ الوجود على هذا الرأي ليس إلاّ نفس صيرورة الماهية لا أن الجاعل أفاد هذا المعنى المصدري، ولا أن أفاد نسبتها إليه، بل أفاد نفس الماهية.

فإن قيل: معنى وجود الماهية هو منسوبيته إلى الجاعل وهو غير الماهية من حيث هي. قلنا: الجاعل على هذا التقدير لا يخلو إما أن جعل الماهية نفسها، أو جعلها فنسبها، أو نسبها فجعلها، أو جعلها منسوبة. فالأول يقتضي أن يكون كل من تصور الماهية حكم بوجودها. والثاني أن تكون الموجودية لشيء غير الماهية، لكونها متأخرة عنها؛ هذا خلق. والثالث أن تكون نسبة الشيء سابقاً عليه. والرابع أن لا يكون الجعل بسيطاً بل مركباً؛ وهو خلاف المفروض، لأن المفروض كون الماهية في نفسها مجعولة.

[البرهان السابع]

لو كان أثر الجاعل في كل شيء هو الماهية من حيث هي هي بنفسها متعلقة بالجاعل منسوبة إليه لكانت كل ماهية [ألف ـ ٣] واقعة تحت جنس المضاف؛ والملازمة واضحة وبطلان اللازم بيّن[١].

[البرهان الثامن]

إذا كان الجاعلية والمجعولية متحققة بين الماهيات لا بين الوجودات، يلزم التشكيك بالأقدمية وعدمها بين أفراد الجوهر عند علّية جوهر لجوهر آخر كما في سببية العقل لعقل آخر. وهذا باطل عند المحققين من الحكماء، إذ لا أولوية لماهية جوهر على ماهية جوهر آخر في التقدم والتأخر لا في تجوهره في نفسه ولا في كونه جوهراً أي محمولاً عليه هذا المعنى الجنسي؛ فلا يتقدم الإنسان الذي

---

(١) أيضاً «المشاعر» ص ٤١، الشاهد السادس: «أنّه لو تحقّقت الجاعلية والمجعولية بين الماهيات لزم أن تكون ماهية كل ممكن من مقولة المضاف وواقعة تحت جنسه، واللازم باطل بالضرورة، فكذا الملزوم؛ أما بيان الملازمة فلما سبقت الإشارة إليه من لزوم التعقل الذاتي والارتباط المعنوي بين ما هو المجعول بالذات وما هو الجاعل بالذات...».

هو الأول مثلاً في إنسانيته ـ أي في حده ومعناه ـ ولا في صدق الإنسانية عليه على الإنسان الذي هو الابن مثلاً كذلك، بل يتقدم عليه إما في الوجود أو في الزمان أو في شيء آخر[١].

[البرهان التاسع]

لو كان الجاعلية والمجعولية بين الماهيات يلزم أن يكون كل واحد من الممكنات ما سوى المعلول الأول من لوازم ماهية علّته المقتضية له. أما الملازمة فمعلومة بما مرّ؛ وأما بطلان اللازم فلاستحالة كون الحقائق الامكانية أموراً اعتبارياً؛ لأن لوازم الماهيات أمور اعتبارية لا يتعلّق بها جعل ولا تأثير، كما حقّق في مقامه[٢].

[البرهان العاشر]

قد تقرر عندهم أن مطلب «ما الشارحة» غير مطلب «ما الحقيقية»، وليست الغيرية بينهما في مفهوم الجواب عنهما ـ وهو الحد عند المحققين ـ بل في اعتبار الوجود في الثاني وعدمه في الأول. فلو لم يكن الوجود حقيقة لم يكن بين المطلبين والجوابين فرق معتدٌّ به كما لا يخفى.

[البرهان الحادي عشر]

لو لم يكن الوجود موجوداً لم يكن شيء من الأشياء موجوداً. والتالي باطل، فالمقدم مثله.

بيان الملازمة: إن الماهية قبل انضمام الوجود إليها أو اعتبار الوجود معها غير موجودة وهو ظاهر. وكذلك إذا اعتبرت بذاتها لا مع اعتبار الوجود معها فهي غير موجودة ولا معدومة؛ فإذن لو لم يكن الوجود موجوداً لم يمكن ثبوت مفهوم أحدهما للآخر؛ فإن ثبوت شيء لشيء أو انضمامه إليه أو اعتباره معه أو انتزاعه منه فرع لوجود المثبت له؛ أو لا أقل مستلزم للمغايرة بينهما في الثبوت، وليس

---

(١) أيضاً «المشاعر» ص ٤٢.

(٢) أيضاً «المشاعر» ص ٤٠.

للماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن الوجود ثبوت أصلاً، فكيف يتحقق هناك موجود وليست الماهية في نفسها ولا الوجود في نفسه موجوداً؟

فلا تكون الماهية معروضة للوجود كما اشتهر وذهب إليه الحكماء؛ ولا عارضة كما ذهب إليه طائفة من العرفاء [ب ـ ٣] إذ كل من راجع وجدانه وانصف في نفسه أدرك أن انضمام معدوم إلى معدوم في الخارج ولا انضمام مفهوم إلى مفهوم من غير وجود أحدهما للآخر أو قيامه أو قيامها بموجود خارجي غير صحيح ومما لا يجوّزه العقل بل يقضى بامتناعه. ولهذا قال بعض العلماء: بأن العقل الصحيح الفطرة يشهد بأن الماهية إذا كانت موجودة بنفس وجودها لا قبل وجودها بوجود آخر، يكون الموجود بالذات وبالإصالة ههنا لا محالة هو نفس الوجود لانفس الماهية، كما أن المضاف بالحقيقة هو نفس الإضافة لا ماهو المضاف المشهور؛ وكذا الواحد والنور وأشباهها[١] الإضافية[٢].

[البرهان الثاني عشر]

إن الشيخ الرئيس وغيره من الحكماء ذكروا في مباحث قاطيغورياس وغيره الفرق بين الجواهر الأولى والثانية والثالثة، وصرحوا بأن الأشخاص الجوهرية هي الجواهر الأولى، والأنواع هي الجواهر الثانية، والأجناس هي الجواهر الثالثة؛ وبيّنوا أن الأولية والثانوية والثالثية ليست باعتبار الماهية بل باعتبار الوجود، فلو لم يعتبر في الشخص أمر لا يعتبر في النوع لم يكن بينها فرق. ولو لم يكن الوجود أمراً زائداً على الطبيعة الشخصية والنوعية والجنسية لم يكن في الوجود الذي بينها[٣] ترتيب على هذا الوجه.

[البرهان الثالث عشر]

قد ارتكز في العقول ومدارك جمهور الحكماء أن في كل شخص من الأشخاص الواقعة تحت جنس ما أمراً نسبته إليه نسبة الفصل إلى النوع؛ ونسبته

---

(١) في الأصل: اشباحها.

(٢) أيضاً «المشاعر» ص ٤٣.

(٣) في الأصل: في الوجود بينهما.

إلى النوع نسبة الفصل إلى الجنس، فيكون هو الصادر قبل النوع، كما أن العقل يحكم بتقوّم الفصل على الجنس عند التحليل؛ فلو كان أثر الفاعل نفس الماهية من غير أمر آخر لم تكن في الشخص زيادة على نوعه.

[البرهان الرابع عشر]

إن الحكماء اطبقوا أن الوجود خير محض والعدم شر محض بالبيانات[١] التي ذكروها، بل ادّعوا البداهة في هذا الحكم وتنبهوا[٢] عليه بالأمثلة الواضحة. وظاهر أن المحكوم عليه بالخيرية نفس مفهوم الوجود، وبالشرية نفس مفهوم العدم؛ فلو لم يكن الوجود غير الماهية المجعولة لم يكن لهذا الحكم معنى محصّلاً. ثم من الأمور البيّنة عند العقل أن الشرف والسعادة والبهجة ليست في إدراك ماهيات الجزئيات [ألف ـ ٤] بل في وجوداتها، كما أن اللذة ليست في إدراك ماهيات اللذيذ بل في حصوله للقوة المدركة له، فليس كل من تصور ماهية السلطنة سلطاناً، ولا من تصور ماهية القهر قهرماناً[٣].

[البرهان الخامس عشر]

إن من البيّن أن الخارج والذهن في قولنا: «هذا موجود ذهني» ليس من قبيل الظروف والأواني، بل كون الشيء في الخارج معناه أن له وجوداً تترتب عليه الآثار المخصوصة، وتظهر منه الأحكام الخاصة، وكونه في الذهن أن لا يكون كذلك؛ وليس معنى الوجود الذهني للشيء مجرد كونه في النفس أو في قوة مدركة وإلاّ لكانت الصفات النفسية كالعلم والقدرة للعلماء والقادرين كلها موجودات ذهنية، وليس كذلك؛ هذا خلف.

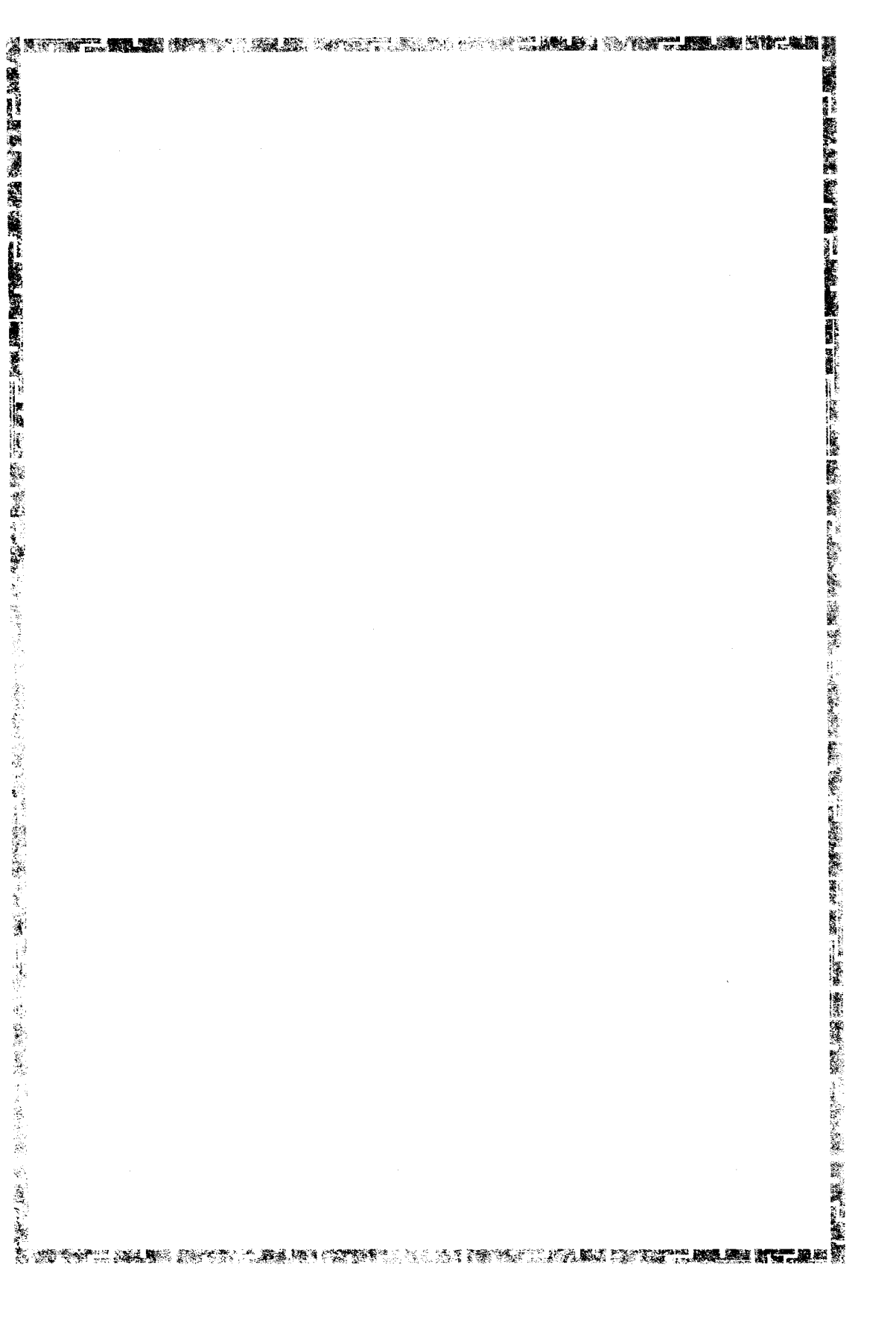
فإذن نقول: لو كانت موجودية الأشياء أمراً انتزاعياً عقلياً من غير اعتبار الوجود لم يبق فرق بين الوجود الخارجي والذهني، إذ الماهية منحفظة التقرر

---

(١) في الأصل: أمّا بالبيانات.
(٢) نبّهوا ـ ظ.
(٣) قهّاراً ـ ظ.

فيهما، وهي بعينها على هذا الرأي مجعولة جعلاً بسيطاً، وهي بعينها وباعتبار ذاتها غير منفكّة عن الحكم بعينها بالوجود، والوجود ليس إلاّ باعتبار ذاتها الصادرة عن الجاعل جل ذكره[1] [ب ـ ٤].

(١) يوجد في «المشاعر» ص ٣٨، الشاهد الثاني، برهان آخر لم يتعرض له هنا.

التنقيح في المنطق

بسم اللّٰه الرحمن الرحيم

الحمد للّٰه الذي رفع سماء العقل الهادي إلى أصول الرأي وفروع النقل، واقعده في سوق التصرف في مواد صور الأقيسة وكمّياتها، وعناصر أمزجة الأدلة وكيفياتها، ليعتبر به نقد البراهين من زيفها، ويوزن مثاقيل الحجج من ميلها وحيفها، ليأمن مِنَ النقص والخسران، ويحترز عن الجور والطغيان، فقال له: ﴿أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ ﴿٨﴾﴾ [الرَّحمٰن: الآية ٨]. ﴿وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ﴾ [الرَّحمٰن: الآية ٩].

فويل للمجادلين[1] من أهل الشغب والفساد، والمراء واللداد[2] ﴿الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ ﴿٢﴾﴾ [المطفّفين: الآية ٢]. ﴿وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ ﴿٣﴾﴾ [المطفّفين: الآية ٣].

والصلاة على براهينه[3] الباهرة، وحججه[4] الظاهرة، محمد وآله نتاج مقدمتي الولاية والنبوة، ووسائط حدود العصمة والعدالة، وشرائط انتاج العلم والعمل، والوصول إلى المبدأ الأول.

وبعد، فإني مهدٍ إليك وهادٍ إيّاك من المنطق إلى أصول، منقّحاً فصولها عن فضول، فإن أخذتَ الفطانة بيدك سهل عليك السبيل إلى البسط والتحقيق والبحث والتفصيل. واللّٰه الهادي إلى طريق [ب ـ ١] الرشاد، وعليه التوكل وبه الاعتماد.

---

(١) ج: للمعادلين.

(٢) ج: السراد.

(٣) ج: البراهين.

(٤) ج: الحجج.

الإشراق الأول

في ايساغوجي

وفيه مقدمة ولمعات.

المقدمة

المنطق: قسطاس إدراكي يوزن به الأفكار ليعلم صحيحها من فاسدها. والفكر: انتقال الذهن فيما حضر عنده من صور الأشياء وهو المسمّى بالعلم، لينتقل إذا كان على ترتيب خاص إلى ما لا يحضر من جهة ما لا يحضر، وهو الجهل. والمراد منه مجموعَ الانتقالين لا الذي بإزاء الحدس. وقد لا يكون الترتيب على نحو التأدية أو فيما يتأدّى عنه، وهو الخطأ، فاحتيج إلى العاصم.

لمعة [١]

[في العلم وأقسامه]

العلم (١): إما تصديق وهو الاعتقاد الراجح، سواء بلغ حد الجزم، (ألف): فإن طابق الواقع فيقين، وإلاّ فجهل مركب، (ب): أو لا، فظنٌ صادق أو كاذب. (٢): وإما غيره، فتصور. وقد يطلق على المعنى الشامل لهما فيرادف العلم.

وكل منهما فطرى، وحدسى، ومكتسب يمكن تحصيله من الأولين أن لم يحصل بإشراق من القوة القدسية. والكاسب من التصور حد ورسم، وكل منهما تام وناقص.

ومن التصديق قياس واستقراء وتمثيل، يعمّها الحجة. فلا سبيل إلى إدراك غير حاصل إلاّ من حاصل، ولكن مع التفطن للجهة التي صار لأجلها مؤدّياً إلى المطلوب.

فقصارى أمر المنطق أن يعرّف الكاسبين وأحوال أجزائهما ومباديهما ومراتبهما في القوة والضعف والصحة والفساد، فيجب عليه النظر في المعاني المفردة ثم

[ألف ـ ٢] في المؤلَّف منها لتقدُّمها عليه؛ وفي الألفاظ من حيث دلالتها على المعاني[١]، إذ ربما يختلف باختلافها، غير مقيّد بلغة دون لغة إلاّ نادراً.

لمعة [٢]

[في الدلالات وأقسامها]

الدلالة لفظية وغير لفظية، وكل منهما وضعية وطبعية وعقلية.

والأولى من الأولى[٢] مطابقة ان دل اللفظ على معناه من حيث هو معناه، تضمّن إن دل على جزء المعنى من حيث هو جزؤه. والتزام إن دل على خارجه من حيث هو خارجه بشرط اللزوم العقلي.

والأولى وضعية صرفة، والأخيرتان باشتراك الوضع والعقل، فيستلزمانها دون العكس[٣]؛ فمدلول لفظ الإنسان بالأولى معنى الحيوان الناطق، وبالثانية أحدهما، وبالثالثة قابلية الكتابة.

لمعة [٣]

[في المفرد والمركّب]

الدال بالمطابقة (١): مفرد، إن لم يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه، أعم من أن يكون ذا جزء أو لا، ومن أن يكون دالاً بوجه أو لا، ومن أن يكون دلالته جزء معناه مقصوداً أو لا، كهمزة الاستفهام، وزيد، وعبد اللّه، والحيوان الناطق علمين[٤].

(٢): ومركب إن كان بخلافه، ويسمّى قولاً.

(ألف): فمنه تام صحيح السكوت عليه، وأحد طرفيه اسم، وهو تام المعنى

(١) ج: المعنى.
(٢) أي اللفظية الوضعية.
(٣) أي دلالة التضمن والالتزام يستلزمان الدلالة المطابقة دون العكس.
(٤) ألف: علمياً.

دون مقارنة للزمان، سواء كان عينه كأمس وأمثاله أو لا، والطرف الآخر[١] إما هو أو الكلمة، وهي تام المعنى مقترن بشيء من الزمان.

(ب): ومنه ناقص يتألف من أحدهما والأداة؛ أو منهما وهي غير تام المعنى، والتام: خبر وإنشاء. والناقص: تقييدي أو غيره.

لمعة [٤]

[في الكلّي والجزئى وأقسام الكلّي]

مجرد [ب ـ ٢] المعنى إن منع من وقوع الشركة فجزئي، وإلاّ فكلّى، (١): مستحيل أفراده (٢): أو ممكن معدوم (٣): أو موجود منتشر متناهياً (٤): أم لا (٥): أو واحد[٢] حقيقياً (٦): أم لا، والحقيقي ممتنع الباقي أم لا.

والمنتشر متواطىء إن أتفق في الجميع؛ ومشكّك إن اختلف بكمال أو نقص، أو تقدم وتأخر، أو أولوية وعدمها.

لمعة [٥]

[في الألفاظ ونسبتها]

المتكثر إذا اتحد معناه يسمّى مترادفة، وإذا[٣] تكثّر فمتبائنة. والمتحد المتكثر المعنى مشترك إذا وضع للجميع؛ وحقيقة ومجاز إذا استعمل في الموضوع له[٤] وفي غيره بعلاقة؛ والثاني مستعار إن كانت العلاقة مشابهة، ومرسل إن كانت دونها، فإن ترك استعماله في الأول فمنقول، سواء كان الناقل شرعاً، أو عرفاً خاصّاً أو عامّاً؛ فينسب إليه.

---

(١) ج: طرفه الآخر.

(٢) ج: واحداً.

(٣) ج: وإن.

(٤) ألف: موضوع.

لمعة [٦]

[في النسب الأربع]

الكليان مع تفارقهما كلياً متباثنان، مرجعه إلى سالبتين كليتين؛ ومع تصادقهما كلياً من الطرفين متساويان ـ كنقيضيهما ـ مرجعه إلى موجبتين كليتين؛ وجزئياً من أحدهما فقط أعمُّ وأخصُّ مطلقاً ـ كنقيضيهما عكساً ـ مرجعه إلى موجبة كلية ونقيضها؛ ومنهما أعمُّ وأخصُّ من وجه، مرجعه إلى موجبة جزئية وسالبتين جزئيتين، وبين نقيضيهما كالأولين تباين جزئي، مرجعه إلى سالبتين جزئيتين.

فالنسب بين الكليين أربع؛ وبين الجزئيين لا يجري سوى الأوَّلين، إلاّ أن يراد بالجزئى معنى آخر، أي الأخص [ألف ـ ٣] تحت الأعم.

لمعة [٧]

[في الحمل وأقسامه]

إذا قلنا «ج» «ب»، فـ «ج» موضوع و«ب» محمول، والقول حمل متواطىء ويسمّى حمل على هو وهو هو. أو اشتقاق، ويسمّى حمل في هو وذو هو.

والحمل إما ذاتي أوّلى أو عرضي متعارف؛ والذاتي ما يكون الموضوع عين المحمول ذاتاً وعنواناً، فإن كان بينهما فرق بالإجمال والتفصيل، فيكون الحمل مفيداً وإلاّ فلا.

والعرضى ما يكون من أفراده، سواء كان محموله ذاتياً داخلاً فيه، أو عرضياً خارجاً عنه.

والحمل في الأول بالذات، وفي الثاني بالعرض؛ والمحمول العرضى (١): إما لازم في الوجودين كزوايا المثلث للمثلّث. (٢): أو في العين دون الوهم كسواد الزنجي والفيل، وبالعكس ككلّية الإنسان. (٣): وإما مفارق دائم (٤): أو غيره؛ (ألف): سريع الزوال (ب): أو بطيئه، كغضب الحليم وحلمه.

وجميع العرضيات يخالف الذاتي في تقدمه وتقوّمه وخروجها وتأخرها.

واللازم الأول يشارك[١] الذاتي في وجوب نسبته وعدم تعلّله بأمر خارج.

وقد يكون الشيء ذاتياً لأمر، عرضياً لآخر، كالسواد للأسود من حيث هو أسود، ولمعروضه؛ وكذا كل مشتق؛ والموجود كذلك عند الجمهور.

ومن العرضى ما لا واسطة له، (١)، أما في الثبوت فيسمّى لازماً أولياً كما مرّ؛ (٢): أو في العروض فيسمّى أولياً كالتعجب للإنسان: (٣): أو في الإثبات فيسمّى بيّناً، كالتغير للعالم.

ومقابل كل منها يعلم بالمقايسة، فما يلحق الشيء لذاته أو لأمر يساويه جزءاً كان [ب ـ ٣] أو خارجاً يسمّى عرضاً ذاتياً، وما لا يكون كذلك يسمّى عرضاً غريباً. ومن الأول يبحث في العلوم لا من الثاني، وإلاّ لكان كل علم في كل علم.

لمعة [٨]

[في الأيساغوجي أو الكليات الخمس]

ذاتي الماهية كان تمامها فنوع. وإن كان جزءها، فالمشترك بين مختلفة الحقائق جنس، والمختص المميز فصل.

والنوع حقيقي إن كان متفق الأفراد في تمام الحقيقة، وإضافي إن كان تحت جنس، وبينهما عموم من وجه، إذ الأولى قد يكون بسيطاً، والثاني قد يكون جنساً. وعرضيّها[٢] المختص خاصة والمشترك عرض عام. فالكليات خمس.

لمعة [٩]

[في معرفة الكليات الخمس]

السائل بـ «ما هو» (١): إما أن يطلب شرح الفظ، (٢): أو تمام الماهية،

---

(١) ج: مشارك.

(٢) ج: عرضي.

(ألف): مختصة كانت (ب): أو مشتركة، فيجاب بما يدل عليه، أو عليهما مطابقة وعلى الأجزاء تضمناً؛ فيكون الجواب نوعاً أو جنساً.

والسائل بـ «أي شيء» (١): اما أن يطلب ما يميّز بحسب ماهيته[١] (٢): أو بحسب عارضة[٢]. فيجاب بالفصل أو الخاصة.

فالنوع هو المقول على الكثرة المتفقة الحقيقة في جواب ما هو.

والجنس هو المقول على المختلفة الحقائق في جواب ما هو؛ (١): فقد يكون قريباً إن كان الجواب ـ إذا سئل عن الماهية وأي مشارك لها فيه ـ واحداً، أو بعيداً إن كان متعدداً.

وعدد الأجوبة كعدد مراتب البعد زائداً عليها. الواحد للقريب[٣].

ثم الأجناس يتصاعد في عمومها إلى جنس غير نوع، والأنواع يتنازل في خصوصها إلى نوع غير جنس، ولا بد من النهايتين؛ إذ لا أعم من الوجود وإن لم يكن جنساً ولا أخص من الشخص. والمراتب محصورة بينهما و[ألف ـ ٤] المحصور متناهٍ، وكل واحد من الأوساط جنس ونوع باعتبارين.

والفصل: هو المقول على الشيء في جواب أي شيء هو في جوهره.

فإن ميّز عن المشارك في الجنس القريب فقريب، وإلاّ فبعيد.

وكل مقوّم لما يميّزه مقسّم لما يميّز عنه[٤].

والخاصة: هو الخارج المقول على ما تحت حقيقة واحدة فقط من حيث هو كذلك في جواب أي شيء هو في عرضه (١): وهي شاملة؛ (٢): وغير شاملة.

والعرض العام: هو الخارج المقول عليها وعلى غيرها.

---

(١) ج: الماهية.
(٢) ج: العارضة.
(٣) أي للجنس القريب جواب واحد.
(٤) ألف، ب: وكل مقوم لا يميزه ومقسم لا يميز.

والخاصة الحقيقية للشيء قد يكون عرضاً عامّاً لآخر؛ وبهذا الاعتبار لا يكون من المطلب، وإذا أخذت إضافية لم يكن بينهما فرق[١].

لمعة [١٠]

[في أقسام الكلى]

هذه المعاني مفهوماتها منطقية؛ ومعروضاتها طبيعية؛ والمركب من العارض والمعروض عقلي لا وجود له. والطبيعي فيه خلاف[٢]، والحقّ وجوده.

الاشراق الثاني

في الأقوال الشارحة

لمعة [١]

[في الحدود والرسوم]

معرف الشيء هو المحمول عليه، المفيد تصوره. وشرطه أن يكون مساوياً له في الصدق لا الأعم ولا الأخص، وأجلى منه في المعرفة لا المساوى والأخفى. وهو في المشهور حدّ إن كان بالفصل، ورسم ان كان بالخاصة. وكل منهما تام إن كان مع الجنس القريب، وناقص إن لم يكن معه.

وليس الغرض في الحد مجرد التميز وإلاّ لحصل من العرضى، فلا يجوز في التام منه الإخلال بشيء من المقومات بل يجب إيرادها وإن كانت الدلالة على سبيل التضمن.

والإيجاز غير معتبر لعدم جواز طرح بعض المقومات؛ ولا الزيادة فيها،

---

(١) أي لا فرق بين الخاصة الإضافية والعرض العام.

(٢) أي في وجود الكلي الطبيعي اختلاف، هل هو موجود أم لا؟ وإن كان موجوداً هل له وجود لا بشرط أو بشرط شيء.

سواء قلّت [ب ـ ٤] الألفاظ أو كثرت. فأخذ الوجيز في حد الحد خطأ على أنه إضافي مجهول.

لمعة [٢]

[في الحدّ ودلالته وتركيبه]

اسم الحد على التام والناقص بالاشتراك، لدلالة الأول على الماهية بالمطابقة، والآخر عليها بالالتزام؛ وعلى الحدود الناقصة بالتشكيك، لتفاوت مراتب التحليل في إيراد الأجزاء.

والماهية (١): إما حقيقية، وهي التي يتقوم جزؤها العام بجزئها الخاص. (٢): وإما غير حقيقية وهو ما لا يكون كذلك. وتركيب الحد في الأولى من الجنس والفصل الجامعين لجميع المقوّمات؛ والترتيب ليس بضروري كما توهم بل مستحسن.

وفي الثانية من الأمور الداخلة فيها وإن لم يكن جنساً وفصلاً، وليس كما ظن إن الحد لا يتركب إلاّ من الجنس والفصل.

خاتمة

في أمثلة من الخطأ في التعاريف

مهذّبة للطبع

١ـ إهمال الحيثيات يوجب الغلط للماهية الجنسية؛ إذا أخذت متخصصة لا يقال على المختلفات، وإن أخذت مشروطة بلا تخصص فتنافى اقترانها بفصل، ولم يصدق على المجموع الذي هو النوع لأنها جزؤه. فعلى التقديرين لا يكون جنساً، بل يجب أخذها مطلقة إذا كانت جنساً، وبه يقاس حال البواقي.

٢ـ فمن الغلط في التعاريف أخذ الجزء مكان الجنس، إذ الجزء إذا حمل على الكل يكون تكراراً.

٣ـ ومنه أخذ الفصل مكان الجنس، كقولهم: «العشق إفراط المحبة». وإنّما اللائق إنّه محبة مفرطة.

٤ـ ومنه أخذ الموضوع الفاسد مكان الجنس، كقولهم: «الرماد خشب محترق».

٥ـ ومنه تعريف الشيء مساويه في المعرفة والجهالة، كقولهم: «السواد هو ما يضاد البياض».

٦ـ أو بما هو أخفى، كقولهم [ألف ـ ٥] «النار هو الاسطقس الشبيهة بالنفس».

٧ـ أو بنفسه كقولهم: «الإنسان حيوان بشرى».

٨ـ أو بما لا يعرف إلاّ به، كقولهم في حد الشمس: «كوكب يطلع نهاراً»، إذ النهار لا يعرف إلاّ بطلوع الشمس.

٩ـ أو بالمضايف لكن المتضايفين معاً[١] في المعرفة والجهالة، فلا يوجد[٢] في حد كل منهما إلاّ ما به يعرف لا ما معه، فيقال: «إن الأب حيوان يولد آخر عن جنسه[٣] من نطفته». بل يؤخذ في مثل هذه الحدود السبب الموقع للإضافة.

[تبصرة]: ويهجر في الحدود الألفاظ المجازية والمشتركة والأسماء الغريبة. فإن لم يوضع للمعنى اسم فليخترع ما يناسبه من الأسماء.

الإشراق الثالث

في بارير ميناس

تمهيد

وجود الشيء إما عينى أو ذهني أو لفظي أو كتبي. والأوّلان حقيقيان؛

(١) جَ معين.

(٢) ج: لا يؤخذ.

(٣) ج: في جنسه.

والأخيران وضعيان، لاختلافهما بحسب الاعصار[١] والأمم.

لمعة [١]
في أقسام القضايا وأجزائها

الخبري من المركب التام ما يكون لنسبته مطابق، فإن حكم فيه بثبوت أمر لآخر أو نفيه عنه فحملى، وإلاّ فشرطي.

والمحكوم عليه في الحملى يسمّى موضوعاً، والمحكوم به محمولاً، والدال على النسبة في الملفوظ رابطة سواء كانت زمانية ككان وأمثاله أو غيرها، وقد استعير لها هو، وقد يحذف أو يكتفي منها بحركة في بعض اللغات، فالقول يكون ثنائياً.

وتأليف الشرطي من خبريتين[٢]، يسمّى الأول مقدّماً والثاني تالياً، أخرجا عن خبريتها ليرتبط[٣] أحدهما بالآخر فيكون خبراً واحداً.

(١): فمنه [ب ـ ٥] متصل: لزومي لعلاقة ذاتية[٤]، أو اتفاقي ان كانت بين جزئيه ملازمة.

(٢): ومنه منفصل: حقيقي مانع الجمع والخلو. وغير حقيقي مانع الجمع دون الخلو أو بالعكس، إن كانت بين جزئيه معاندة بأحد الوجهين.

وإنما انحصرت الأخبار في هذه لأنها إما إن تنحلّ بطرفيها إلى مفردين حقيقياً أو حكماً أو لا، والثاني إما أن يرتبط باللزوم أو العناد، ولكل من الثلاثة إيجاب وسلب، هما كيفية النسبة.

والصوادق من الشرطيات قد يكون أجزاؤها كاذبة.

---

(١) ألف: في الإعصار.
(٢) ج: خبرين.
(٣) ج: ليربط.
(٤) ج: للعلاقة الذاتية.

لمعة [٢]

[في أقسام القضايا بحسب الموضوع]

موضوع الحكم إن كان (١): شخصاً فالقضية شخصية. (٢): أو طبيعة بشرط تعيّنها الذهني فطبيعية. (٣): أو بلا[1] شرط فمهملة. (٤): أو الأفراد كلها أو بعضها فمحصورة كلية أو جزئية، موجبة أو سالبة.

والمبيّن لكمّياتها سور. وهي أربعة[2] للأربع.

لمعة [٣]

[في موضوع القضايا]

إيجاب القضية يقتضى وجود موضوعها، إذ المعدوم لا يثبت له شيء. إما محققاً كما في الخارجية؛ أو مقدراً كما في الحقيقة؛ أو ذهناً كما في الذهنية.

فالموجبة بحسب الموضوع أخص من السالبة مع مساواتهما الاتفاقية[3]، لتحقق المفهومات كلها في المبادىء العالية، ولاستدعاء مطلق الحكم الوجود الإدراكي، إذ المجهول مطلقاً لا حكم عليه بنفي أو إثبات.

[تذكرة وتكشاف]

والشبهة[4] به عليه مندفعة بما ذكرنا من الفرق بين الحملين، إذ الشيء قد يكذب عن نفسه بأحدهما ويصدق عليه بالآخر، على أن [ألف ـ ٦] الفرق لا يجري إلاّ في الشخصيات والطبيعيات لاشتمال المحصورات على عقد وضع إيجابي وهو الاتصاف بالعنوان بالفعل. فإن قولنا كل «ج» «ب» ليس معناه الجيم الكلي وإلاّ لكانت طبيعية أو كلية أو كلّه، بل معناه كل ما يوصف بـ «ج»[5] ذهناً أو عيناً دائماً

(١) ألف: بما.
(٢) ج: أربع.
(٣) أي مع مساوات السالبة والموجبة في احتياجهما إلى الموضوع.
(٤) أي شبهة المعدوم المطلق.
(٥) ج: به ج.

أو غير دائم محيّثاً به أو لا فهو «ب».

لمعة [٤]

[في القضية المعدولة والمحصلة]

القضية إذا جعل حرف السلب جزءاً لجزئيها أو لأحدهما فمعدولة الطرفين أو أحدهما. وإلاّ فمحصلة، وكل منها موجبة وسالبة.

وما سمّوها سالبة المحمول حكموا انفصالها عن المعدولة في الاعتبار، وعدم اقتضاء موجبتها، كالسالبة لوجود الموضوع نفسه.

لمعة [٥]

[تبصرة في القضايا الشرطية]

الكلية والجزئية والإهمال والتعيين في الشرطيات باعتبار الأوضاع والأوقات لا الأعداد كما في الحمليات؛ وسور محصوراتها أدوات معيّنة.

لمعة [٦]

[في تركيب القضايا الشرطية]

من الشرطيات ما يتركب من مثليه[1] أو قسيميه أو خلط أو عن إحدى الشرطيتين مع حملية.

الاشراق الرابع

في جهات القضايا وتصرفات فيها

لمعة [١]

[في معرفة الجهات والقضايا الموجهة]

نسبة المحمول إلى الموضوع لا يخلو من الوجوب أو الإمكان أو الامتناع،

---

(١) ج: الحملية.

وهي مادة القضية. وقد يصرّح بها في الملفوظة فيسمّى موجهة؛ والمبيّن لها جهة، سواء طابقت[١] المادة أم لا.

ويقابلها الإطلاق العام تقابل العدم والملكة، إذ نسبته إلى التوجيه كنسبة الإهمال إلى الكمية.

[أقسام القضايا الموجهة البسيطة]

١ـ فإن حكم فيها بضرورة نسبة المحمول إلى ذات [ب ـ ٦] الموضوع من غير شرط زائد فضرورية مطلقة (ألف): سواء كانت أزلية، كقولنا: «اللّه قيّوم بالضرورة». (ب): أو ذاتية[٢] مقيّدة بما دامت الذات، كقولنا: «الإنسان حيوان» لأن ضرورتها غير متأبّدة، بل مع بقاء الذات. (ج): أو مقيداً بوصف، أو بدوام فمشروطة عامة، (د): أو[٣] في وقت معين فوقتية مطلقة، (هـ): أو مبهم فمنتشرة مطلقة.

٢ـ وإن حكم فيها بدوامها، (ألف): ما دامت الذات فدائمة مطلقة، (ب): أو ما دام الوصف فعرفية عامة.

٣ـ وإن حكم فيها بسلب ضرورة مقابلها فممكنة عامة.

[أقسام القضايا الموجهة المركبة]

وربما قيّدت بعض هذه البسائط فتصير مركبات، إما بلا دوام الذاتي كالعامتين فتسمّيان الخاصتين والوقتيتين المطلقتين، فحذف عنهما في التسمية الإطلاق للتقييد. والمطلقة العامة فتسمى الوجودية اللادائمة. أو بلا ضرورة الذاتية كهى[٤] أيضاً، فيسمّى الوجودية اللاضرورية. أو بلا ضرورة لجانب الموافق كالممكنة العامة فيسمّى بالخاصة، إذ القيد إشارة إلى مطلقة أو ممكنة عامتين على عكس ما قيّد بهما في الكم والكيف.

---

(١) ج: طابقته.

(٢) ألف: ذاتي.

(٣) ألف: و.

(٤) أي كالوجودية اللادائمة.

لمعة [٢]

[في الإمكان]

الإمكان العام كان بإزاء الممتنع، فيدخل فيه الواجب.

والخواص وجدوا ثلاثة أقسام: (١): ضروري الوجود، (٢): وضروري العدم، (٣): وما لا ضرورة في وجوده وعدمه فخصّوه باسم الإمكان.

فالقسمة كانت عند الأولين ثنائية: ممكن وممتنع، وعند هؤلاء ثلاثية هما والواجب.

والعامي يصدق على طرفي الخاصي[1]ألف ـ ٧] لصدق غير الممتنع على إيجابه وسلبه. وللإمكان محامل أخرى حذفناها لعدم الاحتياج إليها.

ومن توهم أن شرط الممكن عدم وقوعه إذ الوجود يخرجه إلى الوجوب لم يعلم أنه لو كان كذا فالعدم يخرجه إلى الامتناع، فإن لم يضرّ هذا لم يضرّ ذاك. بل الممكن باعتبار ماهيته أبداً ممكن، وكل من الضرورية العدم والوجود إنما هي له بالغير؛ والأمهات من الجهات هي هذه الثلاث.

لمعة إشراقية [٣]

[في رجوع القضايا إلى الضروريّة]

الامتياز بين القضايا بالعوارض دون الفصول ليرجع إلى موجبة كلية حملية ضرورية. فالأول: بالعدل.

والثاني: بالافتراض؛ وفي العلوم الحقيقية لا يبحث عن الشخصيات إذ لا برهان عليها، ولا يطلب حال بعض الشيء مهملاً دون تعيّنه فلا يبقى إلاّ كلية.

والثالث: بقلب الشرطية حملية بالتصريح بلزومها أو عنادها؛ فإنها في الحقيقة حمليات حذف عنها التصريح بها وجعلت متصلة ومنفصلة بأداة الاتصال أو الانفصال.

---

(١) ج: الخاص.

والرابع: بجعل الجهة جزء المحمول فيصير الجميع ضرورية؛ إذ الإمكان للممكن ضروري كالامتناع للممتنع والوجوب للواجب.

على أن المطلوب في العلوم الحقيقية ليس إلاّ الضروريات، وإن كان في الصورة غيرها؛ إذ الجزم لا يحصل إلاّ بها فالبواقي من الجهات أجزاء للمطالب لا غير؛ والجهة واحدة، أو لا ترى أن تقسيم الماهيات بالوجوب والإمكان والامتناع ـ على نحو أليق[1] ـ الضرورة [ب ـ ٧] في الجميع؛ وإلاّ اختلّ التقسيم الحاصر بالاتفاق. فافهم هذا، ودع عنك الإطنابات التي لا فائدة فيها سوى إفراغ أوعية الدماغ عن وساوس الخيالات.

لمعة [٤]

[في معرفة النقيض ونقيض الجهات]

التناقض اختلاف القضيتين يستلزم صدق كل منهما لذاته كذب الأخرى وبالعكس، فلا بد في الشخصية من تخالفهما في الكيف، واتحادهما في غيره من الموضوع، والمحمول، والشرط[2] والإضافة، والمكان والزمان، والكل والجزء، والقوة والفعل. وردّهٰ المتأخرون إلى وحدتي الطرفين، والفارابي إلى وحدة النسبة.

وفي المحصورات هذه مع زيادة شرط هو التخالف في الكم، لكذب الكليتين وصدق الجزئيتين فيما هو موضوعهما أعم. إذ النظر في أحكام المفهومات دون الذوات.

وفي الموجهات هي مع التخالف في الجهة لكذب الضروريتين وصدق الممكنتين في مادة الإمكان.

فالنقيض للضرورة والدوام: الإمكان والإطلاق العامين[3]، وللمشروطة

---

(١) ج: التحقيق.

(٢) ألف، ب: الربط.

(٣) ألف، ب: العامتين.

والعرفية العامتين: الحينيتان الممكنة والمطلقة. وللمركبة[١]:[٢] المفهوم المردد بين جزئيهما. لكن في الجزئية بالقياس إلى كل واحد. ولا تناقض بين المطلقتين لعدم تعيّن الزمان.

لمعة حكمية [٥]

[في وحدة الحمل]

قد مرّ أن الشيء ربما يصدق ويكذب على نفسه بالحملين، فإن مفهوم الجزئي مثلاً يصدق على نفسه كسائر الأمور [ألف ـ ٨] لامتناع سلب الشيء عن نفسه، ويصدق عليه نقيضه أيضاً وهو مفهوم الكلى.

فلا بد في التناقض من وحدة أخرى فوق الثمان المشهورات، هي وحدة الحمل، لئلا يصدق الطرفات. فالجزئي جزئي لا كلى بأحد الحملين وهو الذاتي الأولى، وكلى لا جزئي بالآخر وهو الشايع الصناعي. وكذا الحال في نظائره كاللاشيء، واللاممكن العام، واللامفهوم وعدم العدم والحرف.

لمعة [٦]

[في العكس المستوى]

العكس المستوى تبديل طرفي القضية مع بقاء الصدق والكيف.

---

(١) قوله: «وللمركبة»: أي يؤخذ نقيض الجزئين ويركب منهما منفصلة مانعة الخلو ويقال نقيض هذا المركب أما هذا النقيض أو ذاك، وأخذ المفهوم سهل بعد الإحاطة بحقائق المركبات وتناقض البسائط. (منه).

(٢) قوله: ««للمركبة»: يعني أنّ الحكم وهو أنّ الفهوم المردد نقيض للمركبة يصحّ مطلقاً في المركبة الكلية، وأمّا في المركبة الجزئية فلا بد أن يعتبر بالنسبة إلى كل جزء، لأنا إذا قلنا: بعض الإنسان ضاحك بالفعل لا دائماً كان معناه أنّ بعض الإنسان يثبت له الضحك في وقت معين، فلا يثبت له في وقت آخر، فنقيضه أنّه ليس كذلك، ومعناه أنّ كل واحد من أفراد الإنسان بالنسبة إلى كل فرد، وأما إذا لم يعتبر هكذا فلم يكن المفهوم المردّد نقيضاً للجزئية لجواز كذب المركبة الجزئية، مع كذب المفهوم المردّد لاحتمال أن يكون المحمول ثابتاً لبعض أفراد الموضوع دائماً مسلوباً عن الأفراد الباقية دائماً، فيكذب الجزئية اللادائمة. وكاذب أيضاً كل واحدة في الكليتين اللتين هما نقيض الجزئية. (منه).

فالسالبة كليتها تنعكس مثلها[١]، لامتناع سلب الشيء عن نفسه، وجزئيتها لا تنعكس، لجواز عموم الموضوع والمقدم.

والموجبة بقسميها تنعكس جزئية، لجواز عموم المحمول والتالي. هذا بحسب الكم والكيف.

وأما بحسب الجهة فالموجبات من الدائمتين والعامتين تنعكس حينية مطلقة، فإنه إذا صدق كل «ج» «ب» أو بعض «ج» «ب» بإحدى الجهات الأربع وجب أن يصدق بعض «ب» «ج» حين هو «ب»، وإلاّ لصدق نقيضها التي هي العرفية، وهي قولنا: لا شي من «ب» «ج» دائماً ما دام «ب»، وإذا صدق النقيض مع الأصل ينتج نقيض الأصل.

ومن الخاصتين: حينية لا دائمة، ومن الوقتيتين والوجوديتين والمطلقة العامة: مطلقة عامة.

والسوالب من الدائمتين تنعكس دائمة ومن العامتين: عرفية عامة، ومن الخاصتين: عرفية خاصة لا دائمة في البعض.

والبيان في [ب ـ ٨] الجميع كما ذكرنا[ه] من ضم نقيض العكس مع الأصل لينتج المحال، وهو سلب الشيء عن نفسه.

ولا عكس للممكنتين إيجاباً على المذهب المنصور، إذ مفهوم الأصل فيهما: كل ما هو «ج» بالفعل «ب» بالإمكان، ومفهوم العكس أن ما هو «ب» بالفعل «ج» بالإمكان، ويجوز أن لا يكون «ب» بالإمكان «ب» بالفعل، لعدم خروجه من القوة إلى الفعل أصلاً. فلا يصدق العكس؛ وأما على رأي الفارابي فينعكسان ممكنة.

---

(١) قوله: «تنعكس مثلها»: يعني لو لم تنعكس السالبة الكلية، كقولنا: لا شيء من الإنسان بحجر، سالبة كلية لزم صدق نقيضها، وهو قولنا: بعض الحجر إنسان، فيلزم منه سلب الشيء عن نفسه إذا جعلناه صغرى، بأن نقول: بعض الحجر إنسان ولا شيء من الإنسان بحجر، ينتج بعض الحجر ليس بحجر، وهو سلب الشيء عن نفسه. (منه).

ولا لهما وللبواقي سلباً، للنقيض في بعض المواد مع وجوب عموم القوانين.

لمعة [٧]

[في عكس النقيض]

عكس النقيض تبديل نقيضي الطرفين مع بقاء الصدق والكيف.

وحكم الموجبات في أحد العكسين حكم السوالب في الآخر وبالعكس مع الاتحاد في البيان والنقض.

ومن كان ذا قريحة لا يصعب عليه أحكام الموجبات في باب العكوس وأمثلتها. والقاعدة الإشراقية أغنت من تعديد أصناف كثيرة كما أشرنا إليه.

الإشراق الخامس

في التركيب الثاني[١]

لمعة [١]

[في القياس ومادته]

العمدة في الحجج القياس، وهو قول مؤلَّف من القضايا يلزمه من حيث الصورة قول آخر. فصحّة القياس لا يستلزم صحة مواده من القضايا بل تسليمها. وبقيد اللزوم يخرج الاستقراء والتمثيل. وقياس المساواة من الأقيسة المركبة، فلا حاجة إلى قيد يخرجه، إذ[٢] الوحدة معتبرة في صدق المعرف.

والقضية إذا جعلت جزء قياس سمّيت مقدمة، [و] أجزاؤها بعد التحليل

---

(١) إيضاح: التركيب الأول هو تركيب القضية من الموضوع والمحمول والنسبة، والتركيب الثاني هو تركيب القضايا ـ التي عبرنا عنها بالقياس ـ من الصغرى والكبرى، أو القدم والتالي.

(٢) ج: أما.

حدوداً. فإن اشتمل على أحد طرفي المطلوب مادة لا صورة فاقتراني حملى ان كان [ألف ـ ٩] مركباً من حمليتين؛ وشرطي إن كان غيره.

وإن اشتمل عليه مادة وصورة فاستثنائي.

ويوجد في الاقتراني حد مكرر في المقدمتين محذوف في النتيجة يسمّى الأوسط، وحدّان هما طرفا المطلوب، والرأسان[١]. فذات الموضوع ـ وهو الأصغر ـ صغرى؛ وذات المحمول ـ وهو الأكبر ـ كبرى؛ والتأليف يسمّى قرينة وضرباً؛ وكيفية وضع الأوسط[٢] عند الطرفين شكلاً، والقرينة بالنسبة إلى اللازم عنها لذاتها قياساً؛ واللازم بالنسبة إليها بعد اللزوم نتيجة وقبله مطلوباً.

لمعة [٢]

[في صور الأقيسة الاقترانية]

الأوسط إما محمول الصغرى وموضوع الكبرى فهو الشكل الأول؛ لظهوره في نفسه ويتبيّن غيره به، والسياق الاتم لانتاجه جميع المطالب من المحصورات الأربع، فقد علم أن حمل القياس على أفراده بالتشكيك.

أو بالعكس، فالأخير لبعده عن الطبع وعدم التفطن لقياسيته إلاّ يتجشم، ولهذا أهمله المعلم الأول.

أو محمولهما؛ فالثاني، لموافقته الأول في أشرف مقدمتيه التي لا يكون إلاّ موجبة وهي الصغرى.

أو موضوعهما؛ فالثالث، لموافقته له في أخسّيهما التي لا يكون إلاّ كلية وهي الكبرى، ويكاد الطبع يتفطن لقياسيتهما دون حاجة إلى بيان.

[الشرائط العامة للقياس الاقتراني]

ويشترك الثلاثة في أن النتيجة فيها ليست[٣] عن الجزئيتين؛ ولا عن [ب ـ ٩]

(١) وهما الأصغر والأكبر.
(٢) ج: واسط.
(٣) ج: ليست.

سالبتين؛ ولا عن سالبة صغرى وجزئية كبرى؛ إلاّ في سوالب هي في حكم الموجبات كما أشرنا [ه].

لمعة [٣]
[في الشرائط الخاصة للشكل الأول وضروبه]

شروط الأول: إيجاب الصغرى وفعليتها ليندرج الأصغر في الأكبر بالفعل؛ وكلية الكبرى ليتعدّى الحكم من الأوسط إليه.

فانحصرت ضروبه في أربعة إذا كانت ستّة عشر بحسب وجوده، تراكيب الأربع المحصورات في إحدى المقدمتين مع مثلها في الأخرى، فانحذف أحد المتقابلين من الكيف والكم في أحدهما ثمانية، وبحذف أحدهما من الأخرى أربعة.

والشخصى لا يبحث عنه في الحقيقيات. والإهمال مغلط.

ولما كانت النتيجة تابعة لأخسّ المقدمتين كمّاً وكيفاً فينتج الأول من الضروب من موجبتين كليتين: موجبة كلية. والثاني من كليتين والكبرى سالبة: سالبة كلية. والثالث من موجبتين والصغرى جزئية: موجبة جزئية. والرابع من موجبة جزئية صغرى، وسالبة كلية كبرى؛ سالبة جزئية.

لمعة [٤]
[في الشرائط الخاصة للشكل الثاني وضروبه وإثباته]

شروط الثاني: بحسب الكيف اختلافهما فيه، وإلاّ لزم اختلاف النتيجة الموجب للعقم. وبحسب الكم[1] كلية الكبرى، وإلاّ لجاز توافق الطرفين كما إذا

---

(١) قوله: «وبحسب الكم»: وهو صدق القياس الوارد على صورة واحدة مع إيجاب النتيجة تارة ومع سلبها أخرى لاشتراك المتوافقين والمتعاندين في لازم واحد إيجابي وسلبي مع امتناع السلب في المتوافقين والإيجاب في المتعاندين، أما اختلاف النتيجة عند اتفاق المقدمتين إيجاباً، فكقولنا: كل إنسان حيوان وكل ناطق حيوان، فإن الصادق حينئذ الإيجاب؛ أما عند اتفاقهما سلباً، فكقولنا: لا شيء من الإنسان بحجر ولا شيء من الفرس بحجر؛ فإن الصادق فيه السلب. بخلاف قولنا لا شيء من الإنسان بحجر ولا شيء من الناطق بحجر، فإن الصادق منه الإيجاب. (منه).

سلب[١] أحد النوعين عن الآخر وحمل على بعض جنسهما، أو حمل الفصل على نوعه وسلب عن بعض جنسه.

وتباينهما أيضاً كما إذا حمل النوع[٢] المسلوب عن الآخر على بعض فصله؛ أو سلب الفصل المحمول [ألف ـ ١٠] على نوعه عن بعض نوع آخر.

وبحسب الجهة أمران:

أحدهما: إما دوام الصغرى أو كون الكبرى منعكسة السالبة: كالدائمتين والمشروطتين والعرفيتين؛ إذ لو انتفيا لكانت الصغرى غير الضرورية والدائمة، وهي ثلاثة عشر اخصها المشروطة الخاصة والوقتية والكبرى من التسع غير المنعكسة السوالب، واخصها الوقتية الخاصة، واختلاط أحد الصغريين الخاصتين مع الكبرى الوقتية الخاصة غير منتج للاختلاف.

وثانيهما: كون الممكنة مع الضرورية أو مع كبرى مشروطة.

فضروبه أيضاً أربعة: لخروج ثمانية من المحتملات الستّة عشر بالشرط الأول. وأربعة بالثاني.

فالأول[٣]: من كليتين مع إيجاب الصغرى وسلب الكبرى. والثاني: منهما عكساً، ونتيجتهما سالبة كلية. والثالث: من مختلفتين كيفاً وكمّاً مع الإيجاب والجزئية في الصغرى. والرابع: منهما مع تبديلهما.

والبيان بالخلف في الكل، وهو ضم نقيض النتيجة إلى الكبرى لينتج ما يناقض الصغرى.

---

(١) قوله: «كما إذا سلب»: الأول إشارة إلى توافقهما عند إيجاب الكبرى؛ كقولنا: لا شيء من الإنسان بفرس، وبعض الحيوان فرس؛ والثاني إلى التوافق عند سلبها، كقولنا: كل إنسان ناطق، وبعض الحيوان ليس بناطق؛ فإن [الصادق] فيه على الوجهين الإيجاب، وهو قولنا: كل إنسان حيوان. (منه).

(٢) قوله: «كما إذا حمل النوع»: الأول إشارة إلى تباينها عند إيجاب الكبرى، كقولنا: لا شيء من الإنسان بفرس، وبعض الصهّال فرس. والثاني إلى القياس عند سلبها، كقولنا: كلّ إنسان ناطق، وبعض الفرس ليس بناطق، فإنّ الصادق فيه على الوجهين السلب، وهو قولنا: لا شيء من الأنسان بفرس. (منه).

(٣) أي: الضرب الأول.

وبعكس الكبرى في الأول ليعود[١] إلى الشكل الأول. وبه[٢] وبالافتراض في الثالث، وهو فرض موضوع المقدمة معيّناً لتصير كلية يحصل المطلوب من قياسين، أحدهما من الشكل الأول والآخر من هذا ولكن من كليتين. وبعكس الصغرى في الثاني وجعلها كبرى ثم عكس النتيجة ليحصل المطلوب.

لمعة [٥]

[في شرائط الشكل الثالث وضروبه وإثباته]

شروط الثالث (١): إيجاب الصغرى، وإلاّ لجاز توافق الطرفين [ب ـ ١٠] بأن سلب النوع وفصله[٣] عما يباين جنسه، أو[٤] سلب أحد النوعين عن الآخر وحمل فصله عليه.

(٢): وفعليتها وإلاّ لزم الاختلاف.

(٣): وكلية أحديهما، وإلاّ لجاز أن يكون المحكوم عليه الأصغر غير المحكوم[٥] عليه بالأكبر.

فضروبه ستّة لسقوط الثمانية بالشرط الكيفي؛ واثنين بالكمّي، وهي الموجبتان من الكم مع الكليتين من الكيف؛ والموجبة الكلية مع الجزئيتين منه. وكيفية الترتيب لا يخفى على الفطن.

والنتيجة في الأوتار موجبة جزئية، وفي الأشفاع سالبة جزئية. وما لزمت

---

(١) ألف: فيعود.

(٢) أي بعكس الكبرى.

(٣) قوله: «بأن سلب النوع وفصله»: أي الصغرى لو كانت ممكنة لزم الاختلاف الموجب للعقم كما إذا فرضنا أن زيداً ركب الفرس ولم يركب الحمار. وعمرو ركب الحمار ولم يركب الفرس صدق: كل ما هو مركوب زيد فهو مركوب عمرو بالإمكان، وكل ما هو مركوب زيد فهو فرس بالضرورة، وكان الصادق فيه السلب، ولو بدلنا الكبرى بلا شيء مما هو مركوب زيد بحمار بالضرورة كان الصادق فيه الإيجاب، والسر ظاهر. (منه).

(٤) ألف: بأن.

(٥) ج: البعض المحكوم عليه بالأصغر غير البعض المحكوم. . .

كلية ولو[١] في الأولين فما ظنّك بغيرهما، لاحتمال كون الأصغر أعم من الأوسط المساوي للأكبر؛ أو المشارك له في الاندراج تحت الأصغر؛ فامتنع إيجاب الأخص[٢] لجميع الأعم أو سلبه عنها.

والبيان بالخلف في الكل، وهي ضمّ نقيض النتيجة إلى الصغرى لينتج نقيض الكبرى.

وبعكس الصغرى في الثلاثة الأول والخامس؛ وبعكس الكبرى وجعلها صغرى ثم عكس النتيجة في الرابع؛ وبالافتراض في الذي إحدى مقدمتيه موجبة جزئيه.

فظهر أن الثالث لا ينتج إلاّ جزئية، كما أن الثاني لا ينتج إلاّ سالبة[٣]، والأول ينتج الجميع.

وفي هذه الثلاثة كفاية لطالب الحق. ويمكن له بالعمل الإشراقي رد الضروب المنتجة من كل شكل إلى ضرب واحد، هو المركب من موجبتين كليتين ضروريتين؛ وذلك لرده القضايا [ألف ـ ١١] إلى الموجبة الكلية الضرورية كما مر.

والضابط في شرائط الثلاثة بحسب الكم والكيف كلية ما موضوعها الأوسط ككبرى الأول مطلقاً، وإحدى الثالثة[٤]، مع اتحاده بالأصغر ـ وهو المفسر بالملاقاة بالأسر ـ وإما كلية ما موضوعها الأكبر مع الاختلاف في الكيف.

لمعة [٦]

[المقدمات الشرطية في القياس الاقتراني]

قد تتألّف من الشرطيات أقيسة اقترانية، وأقسامها خمسة؛ لأنها إما عن متصلتين، أو منفصلتين، أو حملى ومتصل، أو حملى ومنفصل، أو متصل ومنفصل.

---

(١) ج: كلياً.
(٢) ج: الآخر.
(٣) ألف، ب: كلياً.
(٤) ألف، ب: الثالثة. أي لا بد بكلية إحدى المقدمتين من الشكل الثالث.

الأول ـ وهو الأقرب إلى الطبع ـ ثلاثة أصناف، إذ الأوسط فيها (١): جزء تام من كل واحدة من المقدمتين (٢): أو غير تام من كل منهما (٣): أو تام من احداهما غير تام من الأخرى.

فمن الأول ينعقد الأشكال الأربعة. والثاني كذلك[١] بالبيان المذكور.

والثالث: أربعة؛ لأن الحملية فيه إما صغرى أو كبرى. وأيّا ما كانت فالشركة بينهما إما في التالي أو المقدم. وينعقد الاشكال الأربعة في كل قسم منها؛ إلاّ أن الأفضل منها ما كانت الحملية كبرى والشركة مع التالي لقربه من الطبع ولمسيس الحاجة إليه في قياس الخلف؛ لانحلاله إلى هذا الاقتران. وشرطه إيجاب المتصلة، ونتيجته متصلة مقدمها مقدم المتصلة، وتاليها نتيجة التأليف بين الحملية والتالي.

والرابع: ستّة، لأن الحملية إما بعدد أجزاء المنفصلة أو أقل أو أكثر. وأيّاً ما كان فالمنفصلة فيه إما صغرى أو كبرى، والمطبوع منه ما كانت الحملية [ب ـ ١١] بعدد أجزائها وينعقد فيه الاشكال الأربعة. وشرط انتاجه كون المنفصلة موجبة كلية مع منعها للخلو.

الخامس: أيضاً ستّة لأن الاشتراك بينهما (١): إما في جزء تام منهما (٢): أو من احدهما (٣): أو غير تام منهما.

والمتصلة في كل من الثلاثة إما صغرى أو كبرى. والمطبوع ما يكون الشركة في الجزء التام مع اتصال الصغرى.

عقد وحلّ[٢]

[الشبهة الأولى]: قد طعن في الأول بأن ملازمة الكبرى وإن كانت في نفس الأمر، لكن جاز أن لا يبقى على تقدير ثبوت الأصغر إذا امتنع في نفسه. كقولنا: كلما كان هذا اللون سواداً وبياضاً فهو سواد وكلما كان سواداً[٣] لم يكن بياضاً.

---

(١) ج: كذا.
(٢) ج: حل وعقد.
(٣) ج: ـ فهو... سواداً.

فيجاب بأن الأوسط إن وقع منهما بنحو واحد كان الانتاج بيّناً، لكن كذبت النتيجة لكذب الكبرى؛ وليس من شرط انتاج القياس صدق مقدماته، إذ ربما ينتج مع كذبها ويستعمل إلزاماً. وإن لم يقع لم يكن الاقتران قياساً لعدم تكرر الأوسط.

[الشبهة الثانية]: وفي الثالث(١) بأن الحملية الصادقة في الواقع جاز أن لا يبقى صدقها على تقدير صدق مقدم المتصلة. فلا ينتج كقولنا: إن كان الخلاء موجوداً فهو بُعد، وكل بعد فهو في مادة. فلو انتج لصدق: إن كان الخلاء موجوداً فهو في مادة. وليس كذلك.

والجواب: منع كذب النتيجة، إذ المحال لا يمتنع أن يلزم من وجوده نفيه. وقد عرفت أن صدق المتصلة لا ينافي كذب الاجزاء.

لمعة [٧]

[في القياس الاستثنائي]

الاستثناء في الاستثنائي [ألف ـ ١٢] وضع أو رفع لبعض أجزاء الشرطية لوضع أو رفع الآخر.

والبسيط منه يتركب من شرطية وحملية.

والمتصلات يستثنى فيها عين المقدم فينتج عين التالي، أو نقيض التالي فينتج نقيض المقدم.

ولا يستثنى عين التالي لعين المقدم، ولا نقيض المقدم لنقيض التالي لجواز عموم التالي؛ فيلزم من رفع الأعم رفع الأخص، ولا عكس. ومن وضع الأخص وضع الأعم ولا عكس.

وفي مادة المساواة وان صحت الأربعة لكنّها لخصوص المادة فغير معتبرة لعموم قواعدهم.

---

(١) ج: وفي الرابع والثالث.

وفي المنفصلة يستثنى عين جزء لنقيض الباقي أو نقيض جزء لعين الباقي.

والانفصال فيه إن كان متعدداً أو في مانعة الجميع فقط[١]، يستثنى العين للنقيض لا غير. وفي مانعة الخلو فقط النقيضين للعين لا غير.

الإشراق السادس
في الأقيسة المختلفة[٢]

لمعة [١]
[في القياس المركّب وتعداد مقدمات القياس]

لا قياس أقل من مقدمتين، فإن المقدمة إن اشتملت على كلية النتيجة فهي شرطية يستثنى بقضية أخرى، وإن اشتملت على أحد جزئيها فلا بد من قضية أخرى يشتمل على جزئها الآخر.

ولا قياس من أكثر من مقدمتين، إذ المطلوب له طرفان فقط، ولا بد لكل منهما من مناسب لا غير، بل يوجد[٣] مقدمات كثيرة لقياسات متعددة سابقة إلى قياس واحد لمطلوب واحد فيسمّى «قياساً مركباً» قد تطوى النتائج[٤] فيه.

لمعة [٢]
[في قياس الخلف ومقدماته]

الخلف قياس بيّن فيه حقيقة المطلوب بإبطال نقيضه. ويتركب من قياسين: استثنائي، واقتراني، وقد يردّ الخلف إلى المستقيم بأخذ نقيض النتيجة المحالة واقترانها [ب - ١٢] بالصادقة على ما يتّفق من الاشكال ينتج المطلوب مستقيماً.

---

(١) ب: إذ الانفصال فيه إن كان في مانع الجمع فقط.
(٢) في الأصل: القياس الخلف.
(٣) ألف: لا يوجد.
(٤) ج: التتابع.

واعلم إن في جميع الاقترانيات إذا أخذ نقيض النتيجة أو ضدها وقرنت بإحدى المقدمتين ينتج[١] نقيض المقدمة الأخرى أو ضدها على أي شكل يتفق. ويسمّى عكس القياس ويستعمل في الجدل احتيالاً لمنع القياس.

لمعة [٣]

[في قياس الدور]

قياس الدور[٢]: هو أخذ النتيجة مع عكس إحدى مقدمتيها لينتج الأخرى. فتكون النتيجة نتيجة ما ينتجها.

ويستعمل جدلاً لمنع القياس. وإنما يمكن في موضوع يتعاكس الحدود ليحفظ الكمية.

لمعة [٤]

[تبصرة كلية في القياس]

القياس الناتج لقضية بالذات ينتج بالعرض بطلان نقيضها وصحة عكسها.

الإشراق السابع

في أصناف ما يحتج به

منها: الاستقراء، وهو الحكم على طبيعة كلية بما وجد في جزئياته الكثيرة، كحكمك بأن كل حيوان يحرك فكّه الأسفل عند المضغ بما شاهدت من الحيوانات. وهو غير مفيد لليقين إذ ربما يكون حكم ما لم يستقرأ[٣] بخلاف ما استقرىء كالتمساح في مثالنا هذا.

---

(١) ألف: نتيحتاً.

(٢) قوله: «قياس الدور»: مثاله كالإنسان متعجب، وكل متعجب ضاحك، فينتج كل إنسان ضاحك. فيعيد الدور يقترن النتيجة بالصغرى المعكوسة باقية على الضرورة نتجت الكبرى أو تقترن بالكبرى المعكوسة ما فيه كبرى نتجت الصغرى. (منه).

(٣) كذا صححناه، وفي ج: يستقرا به. وفي ألف وب: لا يستقرا.

ومنها: التمثيل، وهو ما يدّعى شمول حكم أحد الأمرين لآخر يشاركه لمعنى جامع بينهما، ويسمّى بالقياس عند الفقهاء. يستعملها الجدليون؛ وهو من أضعف الحجج، لجواز أن يكون الحكم في الأصل لخصوصية ماهيته.

ومنها: قياس الفراسة، وهو ما يكون الأوسط فيه هيئة بدنية موجودة في نوع من الحيوان يستدل بها على خُلق، للزومها لمزاج واحد، فيستدل بوجود [ألف ـ ١٣] أحد المعلولين على الآخر كعرض الأعالي الموجود(١) في الإنسان والأسد، يستدل به على وجود خُلق الأسد للإنسان وهو الشجاعة.

الإشراق الثامن
في البرهان
تميهد
[في الصناعات الخمس]

القياس: إما أن يفيد التخيل أو التصديق؛ فالأول: هو الشعر. والثاني: إن أفاد يقيناً فهو البرهان؛ وإن أوقع ظنّاً فهو الخطابة؛ وإلاّ فإن اشتمل على عموم الاعتراف والتسليم فهو الجدل، وإلاّ فالسفسطة. فالصناعات خمس.

فالبرهان لكونه مفيداً لليقين وجب أن يكون صورته(٢) يقينية الانتاج، فلا يكون إلاّ قياساً، ومادتها اليقينيات من الأوليات والمشاهدات والتجربيات والحدسيات والمتواترات والفطريات.

فالصناعات: يتألف البرهان من اليقينيات؛ والجدل من المشهورات؛ والخطابة من المظنونات؛ والشعر من المخيّلات؛ والمغالطة من الشبيهة باليقينيات في السفسطة، وبالمشهورات في المشاغبة.

ولم يعتبر المشابهة بالمظنونات والمخيّلات اللتين هما مبادىء الخطابة والشعر؛ لأن المشابهة لهما إن أفاد ظنّاً أو تخيّلاً فهو هو، وإلاّ فلم يكن معتدّاً بها.

---

(١) ج: الموجودة.

(٢) ج: صورتها.

وما نقل من المعلم الأول «إن مقدمات البراهين كنتائجها ضرورية» ليس معنى الضرورية ـ كما توهم قوم ـ ما يقابل الممكنة؛ بل معناها اليقينية الواجب قبولها، ضرورية كانت أو ممكنة.

ثم إن منفعة البراهين أو السفسطة عامة لجميع الناس؛ لأن من علمهما انتفع بهما. أما البرهان فبالاستعمال [ب ـ ١٣] لتحصيل الحق. وأما السفسطة فالاحتراز (= فللاحتراز) عن الباطل[١]، بخلاف غيرهما، فإن الجدل لإلزام الغير، والخطابة لاقناعه[٢]، والشعر لتخييله.

وكل ذلك بحسب الغير والمشاركة معه في التمدن.

لمعة [١]

[في المطالب]

إن من المطالب العلمية تصورية. وأخرى تصديقية.

فمنها «هل» (١): بسيطة كانت إذا طلب بها وجود الشيء في نفسه. (٢): أو مركبة إذا طلب بها وجود الشيء على صفته، والجواب فيها أحد طرفي النقيض.

ومنها «ما» (١): شارحة كانت إذا طلب بها مفهوم الاسم. (٢): وحقيقية إذا طلب حقيقته. وطالبة المفهوم مقدمة على هل البسيطة، وطالبة[٣] الحقيقة يتأخر عنها.

ومنها «أيّ»: ويطلب بها تميّز الشيء عن غيره في ذاته أو عرضه.

ومنها «لِم»: ويطلب بها (١): علة الشيء في نفسه. (٢): أو علة التصديق. وهذا المطلب هو بالقوة بمطلب «ما»، لأنك إذا قلت: لم «ج» «ب» كأنك قلت:

---

(١) ج: عنه.
(٢) ج: للإقناع.
(٣) ج: طلبه.

ما سبب كون «ج» «ب»؛ إلاّ انه بالفعل مطلب «لم»[١] بالقياس إلى النتيجة، وبالقوة مطلب «ما» بالقياس إلى الحد الأوسط. وكذا مطلب «أي» داخل تحت هل المركبة.

وهذه هي أمّهات المطالب وإن كانت مطالب غيرها مثل كيف، وكم، ومتى، واين؛ وقد يستغنى عنها بأيّ.

لمعة [٢]

[في البرهان اللمّى والإنّى]

الحد الأوسط في البرهان يجب أن يكون علة لثبوت الأكبر للأوسط، وإلاّ لم يكن البرهان برهاناً، فهو إما أن يعطى اللّمية في نفس الأمر أيضاً فهو «لمّى» وإلاّ فـ «انّى».

فإن كان معلولاً لنسبة الأكبر إلى الأصغر فهو «دليل»؛ وإلاّ فغيره.

فالدليل يشارك [ألف ـ ١٤] برهان اللم[٢] في الحدود. بل كل برهان لمّ في الحدود إذا بدّل فيه الأوسط بالأكبر يصير برهان «إن» و«دليلاً».

لمعة [٣]

[في أجزاء العلوم]

أجزاء العلوم: موضوعات ومبادٍ ومسائل. فموضوع العلم ما يبحث فيه عن أعراضه الذاتية.

ومباديه (١): التصورية هي حدود موضوعاته وأجزائها وأعراضها الذاتية. و(٢): التصديقية هي القضايا التي يتوقف عليها براهين مطالبه، ويسمّى الأوضاع ويجب إصدار العلم بالمبادىء.

---

(١) ج: أنه مطلب ما.

(٢) قوله: «البرهان اللمي»: مثال البرهان اللمي: هذا الخشب اشتعل فيه النار وكل ما اشتعل فيه النار محترق، فهذا الخشب محترق. (منه).

ومسائله: هي القضايا التي يطلب التصديق بها فيه.

والمطلوب في العلوم الحقيقية إنما يستفاد من البرهان، يعطى اللمّى الدائم مطلقاً. والطبيعي يعطى لمّياً ما دامت الطبيعة والمادة موجودتين. فلا برهان على الشخص المتغير كما لا حدّ له. وحكمنا على الشمس والسماء وغيرهما ليس جزئياً لأن مفهوماتهما كلية.

وأيضاً الفاسدات لا برهان عليها، لأنها (١): إما معلومة فمحسوسة. (٢): أو غائبة فمحتملة الفناء، فلا برهان على التقديرين لعدم الدوام لتيقّنها. والعلوم متباينة إن تباينت موضوعاتها. وما موضوعه أخص من موضوع آخر فيسمّى أسفل منه وتحته كالمجسمات تحت الهندسة، وكذا إن تباينت الموضوعات ولكن ينظر أحدهما في الآخر لأعراضه الذاتية، كالموسيقى تحت الحساب.

وكل أصل موضوع في علم، يبرهن في غيره. فالغالب أن يكون فيما فوقه.

وقد يكون في العالي ما يبيّن في السافل بغير ما يبيّن منه في العالي ليدور.

والعلوم تترتب[١] [ب ـ ١٦] موضوعاتها في العلوم[٢] حتى ينتهي إلى ما لا أعم من موضوعه؛ وهو «الفلسفة الأولى»، لأن[٣] موضوعها الوجود.

لمعة [٤]

[في تلازم الحد والبرهان]

الحد لا يكتسب بالبرهان وإلاّ يلزم الدور وتحصيل الحاصل؛ لأن الحد من حيث أنه حد ـ أي كونه إدراكاً تفصيلياً لمحدود ـ لو كان مطلوباً لكان معقولاً قبل البرهان؛ فلو حصل به لكان دوراً. أما المطلوب التصديقي فيراد فيه حال النسبة إلى تعقّلها.

وأيضاً فتعقّل الحد التام نفس تعقّل المحدود تفصيلاً، ثم إذا صار المحدود

---

(١) ألف: بترتب.

(٢) ج: العموم.

(٣) ج: فإن.

أصغر والحد أكبر لكان بيّن الثبوت ذا وسط وهو باطل.

وكل ما يجعل أوسط فإن كان نسبة الأكبر إليه على أنه محمول فيتعدى إلى الأصغر بالمحمولية، فلا يلزم أن يكون حده. أو على أنه حدها الأوسط محموله، فيجوز أن يكون الأوسط محمولاً على غير الأصغر؛ فهو المصادرة على المطلوب الأول.

حد الشيء لا يكتسب من حد ضده، إذ لا أولوية، وليس لكل شيء ضد(١).

والاستقراء أيضاً لا يفيد، إذ الأشخاص غير متناهية(٢).

بل طريق اكتساب الحد تحليل صفات الشخص وتركيبه، بأن يعمد فيه ويحذف ما ليس بذاتي له، وينظر انه من أي جنس من المقولات العشر، وإلى المرتبات في جواب ماهو، والمقسمات الحقيقية، حتى ينتهي إلى مقول لا مقول تحته. ويجمع المقوّمات العامة في اسم الجنس بشرط عدم التكرار وتوارد الفصول(٣) فإذا جمعت [ألف ـ ١٥] هذه المحمولات ووجد منها شيء مساوٍ للمحدود في الحمل والمعنى جميعاً فهو الحد.

وقد يتّفق التوافق في جواب «ما» و«لم» كما يقال: إن الكسوف ما هو؟ فيجاب: هو زوال ضوء القمر لتوسط الأرض بينه وبين الشمس. فإذا قيل: لم انكسف القمر؟ فيجعل توسط الأرض أوسط، فاشترك الحد والبرهان إذا كان الوسط من العلل الذاتية للشيء.

واعلم أن توقف ابتلال الأرض على المطر المتوقف على السحاب المتوقف على صعود الأبخرة المتوقف على ابتلال آخر ليس دوراً ممتنعاً؛ لأن الموقوف عليه غير موقوف عليه بالعدد.

فالبرهان الدوري المتحد الوسط مع النتيجة على هذا الوجه ليس في الحقيقة قياساً دورياً يؤخذ الشيء في بيان نفسه، لمغايرة الوسط للنتيجة بالعدد، وإن اتّحدوا في النوع.

---

(١) ألف: لكل ضد شيء.
(٢) ج: يعتبر.
(٣) ج: التكرار والفصول. ب: ويورد الفصول.

الإشراق التاسع
في سوفسطيقي أي المغالطة
تمهيد

[في مقدمات المغالطة]

كل قياس ينتج ما يناقض وضعاً ما فيه تبكيت، فإن[1] كان حقاً أو مشهوراً كان برهانياً أو جدلياً؛ وإلاّ فسفسطي يشبه البرهان؛ أو مشاغبي يشبه الجدل. كما علمت[2].

ولا بد فيهما من ترويج نقيضه، وتشابه[3] (١): أما في الصورة: بأن يشبه ضرباً منتجاً وليس إيّاه (٢): أو في المادة: بأن يشبه الحق أو المشهور، ولا يكون شيئاً منهما.

فالمغالطة قياس يفسد (١): صورته، (٢): أو مادته، (٣): أو هما جميعاً. والآتي به غالط في نفسه مغالط لغيره.

لمعة [١]
[أسباب الغلط في القياس]

فالغلط في القياس بسبب الصورة كما إذا لم يكن من شكل ناتج أو ضرب ناتج أو وقع ذهول عن مراعاة الشرائط المذكورة [ب ـ ١٥] في أحد التركيبين:

(١): كعدم مشابهة الأوسط في المقدمتين، كمن قال: «كل إنسان حيوان. والحيوان جنس، فالإنسان جنس». فالغلط فيه أن الحيوان في الكبرى مأخوذ بوجه كونه كلياً موجوداً في الذهن فقط، بخلاف ما في الصغرى فإنه حيوان باعتبار ماهيته.

---

(١) ج: وضعاً ما فإن.
(٢) في صدر الإشراق الثامن.
(٣) ج: متشابهته.

(٢): أو لعدم اتحاد أحد الطرفين في القياس والنتيجة. أو لعدم نقل الأوسط بالكلية.

وأما الغلط بحسب المادة:

١ـ فكالمصادرة على المطلوب الأول، وهو أن تكون النتيجة مقدمة في قياس ينتجها بلفظ آخر.

٢ـ وككون المقدمة أخفى من النتيجة.

٣ـ أو مساوية لها، فلا أولوية في التبيين من التعكّس.

٤ـ وككذبها فيورد في القياس:

(ألف): إما لمشابهة لفظية، كما يرد الأسماء المشتركة مثل العين، والأداة مثل «الواو» تارة للقسم وأخرى للعطف.

(ب): أو بسبب في المعنى:

[١]: إما للجهة، [ألف]: كأخذ سوالب الجهات مكان السوالب الموصوفة بها، ونحوها. [ب]: أو للسور، كأخذ البعض السوري مكان البعض معنى الجزء. [ج]: أو أخذ أحد من الكل والكلى، وكل واحد مكان الآخر.

[٢]: أو لإيهام عكس، كمن يرى «كل ثلج أبيض» فيأخذ «إن كل أبيض ثلج».

[٣]: أو لتركيب مركّب كقولك: «الخمسة زوج وفرد». فنفصّل ونقول إنها زوج وإنها فرد.

[٤]: أو لأخذ ذاتي أو لازمه مكانه، كمن رأى الإنسان متوهماً مكلّفاً، فظن إن كل متوهم مكلّف.

[٥]: أو أخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل وبالعكس.

[٦]: أو أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات [ألف ـ ١٤] وبالعكس.

[٧]: أو أخذ الاعتبارات الذهنية واقعة في الأعيان، كمن رأى أن الإنسان الكلى موجود في الذهن فحكم بكليته في العين.

[٨]: أو أخذ جزء العلة مكانها.

[٩]: أو أخذ ما ليس بعلة علة؛ وهذا يوجد في قياس الخلف، فيدّعى أن الكذب لنقيض المطلوب ويكون لغيره.

وبعد مراعاة ما ذكرنا سهل عليك التحرز من الأغاليط.

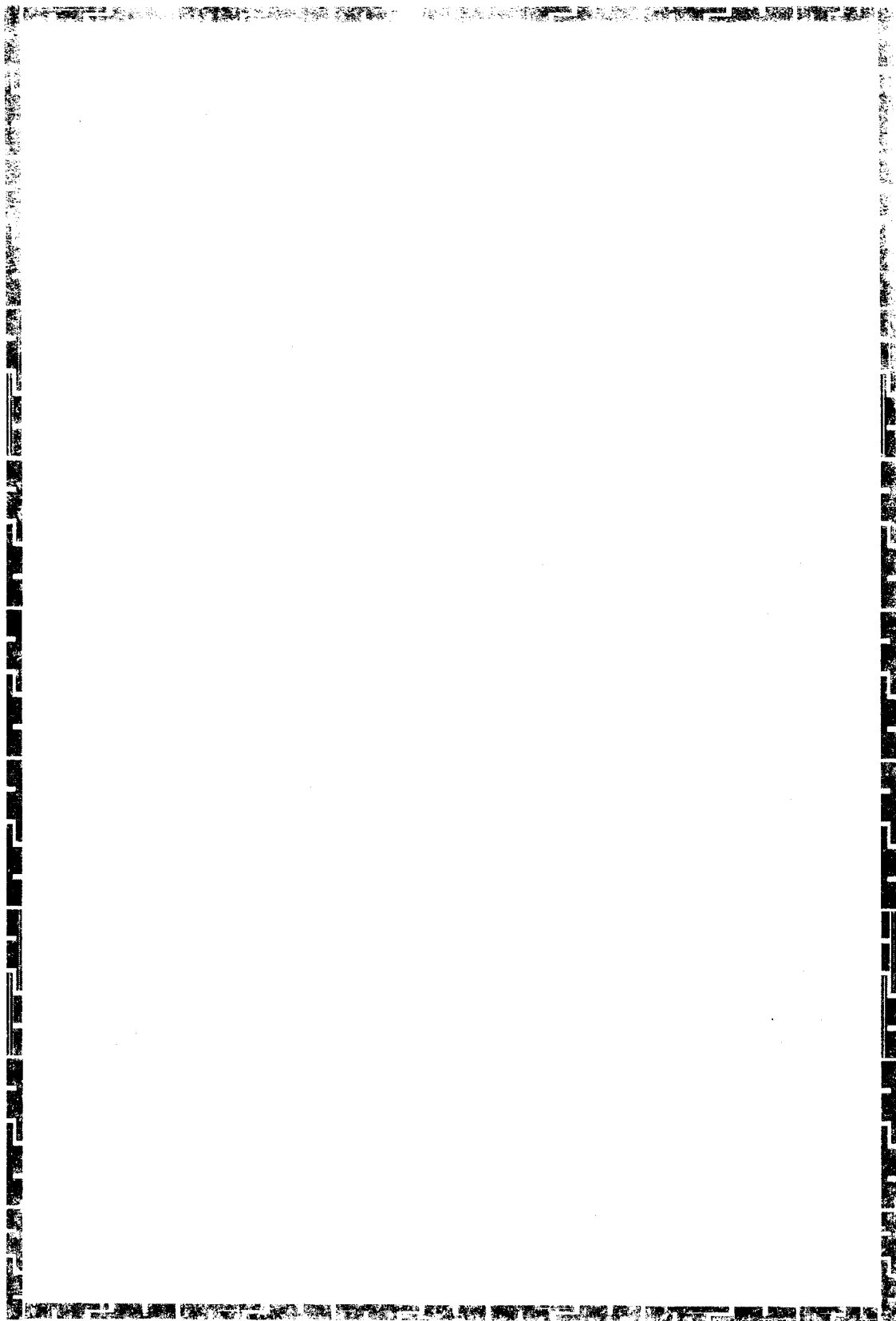
ولولا القصور وعدم التميّز لما تمّت للمغالط صناعة. فهي[١] صناعة كاذبة تنفع[٢] بالعرض بأن صاحبها لا يغلط ولا يغالط، ويقدر على أن يغالط المغالط.

والعصمة من اللّه في كل الأمور، ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾ [النُّور: الآية ٤٠] [ب ـ ١٦].

---

(١) ألف، ب: بل.

(٢) ألف، ب: تنتفع.

الحشريّة

فصل [١]

في أن عذاب القبر حق بقول مجمل

كل من شاهد بنور البصيرة باطنه في الدنيا لرآه مشحوناً بأنواع المؤذيات وأصناف السباع، مثل الغضب والشهوة والحقد والحسد والكبر والعجب والرياء وغيرها؛ وهي التي لا تزال تفرسه[١] وتنهشه أن سهىٰ عنها بلحظة؛ إلاّ أن أكثر الناس محجوب العين عن مشاهدتها، فإذا انكشف الغطاء ووضع في قبره عاينها، وقد تمثّلت بصورها وأشكالها الموافقة لمعانيها، فيرى بعينه العقارب والحيّات قد أحدقت [به]. وإنما هي ملكاته وصفاته الحاضرة الآن في نفسه، وقد انكشف له صورها الطبيعية[٢]، فإن لكل معنى[٣] صورة تناسبه. فهذا عذاب القبر ان كان شقيّاً، ومقابله ان كان سعيداً.

تحقيق ذلك على ما حقّقه بعض الأكابر[٤] إن بالموت يتجرد النفس عن البدن ليس يصحبها شيء من الهيئات البدنية، وهي عند الموت عارفة بمفارقة البدن عن دار الدنيا مدركة ذاتها بقوتها الوهمية عين الإنسان المقبور الذي مات على صورته. كما كان في الرؤيا تشاهد نفسها على صورتها التي كانت في الدنيا بعينها، وتشاهد الأمور مشاهدة عيناً لا بحسّها الباطن، فترى بدنها مقبورة، وتشاهد الآلام الواصلة إليها على سبيل العقوبات الحسّية على ما وردت به الشرائع الحقّة، وهو عذاب القبر. وان كانت سعيدة فتتخيل ذاتها وصور أعمالها ونتائج ملكاتها وسائر المواعيد النبوية على فوق ما كانت تعتقدها من الجنّات[٥] والأنهار والحدائق

---

(١) ش: تفترسه.

(٢) «الأسفار» ج٩، ص ٢٢٠: صورها الباطنية الحقيقية.

(٣) ش: فعل.

(٤) هو الغزالي. (هامش م).

(٥) ش: الخيالات. وهو تصحيف.

والغلمان والحور العين والكأس من المعين، فهذا[١] ثواب القبر. ولذلك قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: اَلْقَبْرُ رَوْضَةٌ مِنْ رياضِ الْجنَّةِ أَوْ حُفْرَةٌ مِنْ حُفَرِ النّيرانِ[٢]». فالقبر الحقيقي هذه الهيئات، وعذاب القبر وثوابه ما ذكرناه.

وأما البعث: فهو خروج النفس عن غبار هذه الهيئات المحيطة بها، كما يخرج الجنين من القرار المكين، وقد أشرنا سابقاً إلى أن دنياك ليست إلاّ خُلقك[٣] قبل الموت، وآخرتك ليست إلاّ حالتك بعد الموت؛ قال اللّه تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾﴾ [يٓس: الآية ٧٩] [٤].

فصل [٢]

في الإشارة إلى حقيقة الحشر

اعلم إن الزمان علة التغير والتعاقب مطلقاً؛ والمكان علة الاختفاء والغيبة مطلقاً، فهما منشئان لاحتجاب الموجودات بعضها عن بعض، فإذا ارتفعا في القيامة ارتفعت الحجب بين الخلائق، فيجتمع الخلائق كلهم الأولون والآخرون، فهو يوم الجمع: ﴿يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجَمْعِ﴾ [التّغابُن: الآية ٩] . وبوجه آخر يوم الفصل؛ لأن الدنيا دار اشتباه ومغالطة، يتشابك فيها الحق والباطل، ويعانق فيها الخير والشر، ويقابل المتخاصمان[٥]، والآخرة دار الفصل والتميّز والافتراق، ويتفرق المختلفان [ب ـ ١]: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ [يَوْمَئِذٍ] يَتَفَرَّقُونَ﴾ [الرُّوم: الآية ١٤] [٦] ويتميز المشابهات: ﴿لِيَمِيزَ اللَّهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ﴾ [الأنفال: الآية ٣٧] ، وينفصل الخصمان، يحقّ الحق ويبطل الباطل: ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾ [الأنفال: ٤٢] ﴿لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ﴾ [الأنفال: الآية ٨] ، ولا منافاة

---

(١) م: فهو.
(٢) «جتمع الترمذي» ج٤، ص ٦٤٠.
(٣) ش: حالتك.
(٤) «مفاتيح الغيب» ص ٦٣٨، «أسرار الآيات» ص ١٧٩، «المظاهر الإلهية» ص ٦، «شواهد الربوبية» ص ٢٨٦، «العرشية» ص ٢٥٧.
(٥) ش: يتقابل المخاصمان.
(٦) وما بين المعقوفين زيد من المصحف الشريف.

بين هذا الفصل وذلك الجمع، بل هذا الفصل يوجب ذلك: ﴿هَٰذَا يَوْمُ ٱلْفَصْلِ جَمَعْنَٰكُمْ وَٱلْأَوَّلِينَ ﴿٣٨﴾﴾ [المُرسَلات: الآية ٣٨] والحشر أيضاً بمعنى الجمع: ﴿وَحَشَرْنَٰهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾ [الكهف: الآية ٤٧].

كشف حال لتتميم حال

حشر الخلائق على أنحاء مختلفة حسب أعمالهم وملكاتهم: فلقوم على سبيل الوفد: [يَوْمَ يُحْشَرُ الْمُتَّقُونَ] ﴿إِلَى ٱلرَّحْمَٰنِ وَفْدًا﴾ (١) ولقوم على وجه التعذيب: ﴿وَيَوْمَ يُحْشَرُ أَعْدَآءُ ٱللَّهِ إِلَى ٱلنَّارِ﴾ [فُصّلَت: الآية ١٩].

وبالجملة، لكل أحد إلى ما يعمل لأجله ويحبّه: ﴿ٱحْشُرُوا۟ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ وَأَزْوَٰجَهُمْ﴾ [الصافات: ٢٢]، وكذا قوله [تعالى] سبحانه: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَٱلشَّيَٰطِينَ﴾ [مريَم: الآية ٦٨] حتى إنه لو أحبّ أحدكم حجراً لحشر معه. وقد سبق إنّ تكرُّر الأفاعيل توجب حدوث الأخلاق والملكات، فكل صفة وملكة تغلب على الإنسان في الدنيا يتصور له في الآخرة بصورة تناسبها. ولا شكّ إن أفاعيل الأشقياء المدبرين إنما هي بحسب هممهم القاصرة عن الارتقاء إلى عالم الملكوت، النازلة في مراتب البرازخ الحيوانية المقتضية للأعمال الشهوية والغضبية والبهيمية والسبعية، فلا جرم يكون تصوراتهم مقصورة على أغراض حيوانية تغلب على نفوسهم، ويحشر(٢) على صور تلك الحيوانات في الدار الآخرة: ﴿وَإِذَا ٱلْوُحُوشُ حُشِرَتْ ﴿٥﴾﴾ [التّكوير: الآية ٥] يُحشَرُ بَعْضُ الناسِ على صُورَةٍ يَحْسُنُ عِنْدَها الْقِرَدَةُ وَالْخَنازِيرُ. وهكذا يتصورون بصورهم الحقيقية الأخروية لأهل الكشف وأصحاب الشهود ويعاينون لهم في صقع باطنهم على أشكال وهيئات تقتضيها صفات النفوس وهيئات الأرواح، وذلك لظهور سلطان الآخرة على قلوب أهل الحق، ﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [الرّعد: الآية ٤].

والتحقيق في ذلك: إن كمال الإنسان ـ بحسب الأعمال المتضادة الآثار ـ التخلص عن موجباتها والتشبّه بالملائكة في التنزه عنها، وهم منفكّون عن هذه

---

(١) كذا، وفي سورة مريم: ٨٥: يوم نحشر المتقين...

(٢) يحشرون ـ ظ.

الأوصاف المتضادة؛ وليس في وسع الإنسان إمكان الانفكاك عنها بالكلية، فكلّفه اللّه تعالى بما يشبه الانفكاك وما هو بمنزلته وهو التوسط؛ فإن المتوسط بين الضدين كأنه خالٍ عنهما كالماء الفاتر لا حارّ ولا بارد مع عدم خروجه بالكلية عن جنس الحرارة والبرودة، كالجرم الفلكي؛ فنسبة المعتدل العنصري في الأوصاف الجسمانية إلى الفلك كنسبة العدل في الأوصاف النفسانية إلى المَلَك؛ لأن المَلَك متقدس عن الأخلاق المتضادة بالكلّية، والمتوسط فيها متشبّه به نازل منزلته فالصراط المستقيم هو الوسط الحقّ بين هذه الأطراف، ولا عرض له، فهو أدقّ من الشَّعر، ولذلك [ألف ـ ٢] خرج من القدرة البشرية الوقوف عليه، فلا جرم يرد أمثالنا وروداً ما يقدر الميل عنه، لقوله تعالى: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا ۝٧١﴾ [مريَم: الآية ٧١] [١].

فصل [٣]

في الإشارة إلى الصراط

الصراط طريق الحق: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ * صِرَٰطِ ٱللَّهِ ٱلَّذِى لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الشّورى: الآية ٥٢،٥٣] . وهو أدقّ من الشعر وأحدّ من السيف. أما الدقّة فلأن الانحراف منه إلى أحد الطرفين يوجب الهلاك: ﴿وَلَا تَرْكَنُوٓا۟ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ﴾ [هُود: الآية ١١٣] ، وأما الحدّة فلأن الوقوف عليه أيضاً مما يقتضي الهلاك، ومن وقف عليه شقّه. فمن استقام في هذا العالم على الصراط المستقيم حثّ عليه، ومن مرّ مستوياً على ذلك الصراط ولم يمل إلى أحد الجانبين[٢] وذلك لأجل تعوّده على التحفظ عن الميل مدة الكون في الدنيا حتى صار طبعاً له، فإن العادة طبيعة خامسة؛ كما قال اللّه تعالى حكاية عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ﴾ [الأنعَام: الآية ١٥٣] أي مرّوا[٣] على صراط الآخرة مستوياً من غير ميل وانحراف؛ وجاء في الخبر:

(١) مريم: ٧١، أيضاً «المظاهر الإلهية» ص ٧٤، «أسرار الآيات» ص ١٨٧، «مفاتيح الغيب» ص ٦٣٩.

(٢) كذا، والجزاء إما مقدّر أو ساقط.

(٣) كذا في النسخ، وهو تفسير «فاتبعوه».

يَمُرُّ الْمُؤْمِنُ عَلَى الصِّراطِ كَالْبَرْقِ الْخاطِفِ[١].

وأما أهل الجحيم، فلأجل انحرافهم عن الصراط المستقيم وصدّهم عن جادة اليقين وضلالهم عن الطريق القويم، يقفون في الحميم: ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ عَنِ ٱلصِّرَٰطِ لَنَٰكِبُونَ ﴿٧٤﴾﴾ [المؤمنون: الآية ٧٤]، وكلا جانبي الصراط جحيم، بالقياس إلى طائفة هم أهل الأعراف وهم الموحدون. الْيَمينُ وَالشِّمالُ مَضَلَّةٌ[٢] الجنّة على يمينهم والنار على شمالهم، وان كان اليمين والشمال - الَّذين على وجه أعلى وارفع مما يفهم - كلاهما يمين: كِلْتا يَدَيِ الرَّحْمٰنِ يَمينٌ[٣].

فصل [٤]

في الإشارة إلى كيفيّة وزن الأعمال وذكر الميزان

﴿وَٱلْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿٨﴾ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓاْ أَنفُسَهُم﴾ [الأعراف: الآية ٨،٩].

إن كل أثر وفعل ينشأ من فاعله الطبيعي المناسب له يوجب الاطمئنان في نفس فاعله، ويقتضي له القوة والاستقرار، فإن كل فاعل يقوى بفعله الذاتي؛ أو لا ترى أن كثرة الأفكار العلمية توجب قوة في العاقلة، وإن الطبائع العنصرية يتقوّى ذاتها - بل من غيره[٤] - قسراً، ومنه عند حصولها في أحيازها الطبيعية يستقر عند ذلك ويسلب عنه الاضطراب والتزلزل.

وكل أثر وفعل ينشأ من فاعله الطبيعي بسبب مصادفة أمور غريبة يوجب الاضطراب والتزلزل في نفس فاعله، كحركة المرتعش الحاصلة لعضو الإنسان يقتضي[٥] طبيعة العضو عن قبول ما يوجبه النفس الحيوانية، وهما مختلفان[٦] في

---

(١) «البحار» ج٨، ص ٦٧ ما يقرب منه. «الدر المنثور» ج٤، ص ٣٣٩.

(٢) من كلام أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة» الخطبة ١٦.

(٣) أيضاً «المظاهر الإلهية» ص ٧٧، «أسرار الآيات» ص ١٩٣، «شواهد الربوبية» ص ٢٩١، «الأسفار» ج٩، ص ٢٨٥، «مفاتيح الغيب» ص ٦٤٤، «العرشية» ص ٢٦٣.

(٤) من هنا إلى آخر الفقرة خلط في العبارة كما لا يخفى.

(٥) يتعصّى - ظ.

(٦) ش: متخالفان.

الفاعلية، وهذا هو السبب في حصول الإعياء لطبائع المركبات. فالنفس الإنسانية لكونها من عالم القدس تتقوّى ذاتها عند أفاعيلها الخاصة من [ب ـ ٢] اكتساب العلوم والخيرات، فيحصل لها الاطمئنان والاستقرار. وتضعف ذاتها عند الأفاعيل الشهوية والغضبية لأجل مقارنة القوى الحيوانية، فيحصل لها الاضطراب والتزلزل.

فنسبة ما يوجب للنفس الاطمئنان والاستقرار إلى الثقل أولى. أو لا ترى أن الأثقال والمثقلات تسكن السفائن[١] عن الحركات المختلفة والاضطرابات؟ ونسبة كل ما يقتضى بحر[٢] النفس وضعفها واضطرابها ومتابعتها الأهواء المختلفة والأغراض المتفرقة إلى الخفّة أولى؛ فإن الخفيف يتغير بأدنى حركة وتغيّر يحدث في الهواء ويكون حركاته[٣] خالية عن النظام.

ثم إن اطمئنان القلب يوجب الرضاء، فلا جرم ﴿فَأَمَّا مَن ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُۥ ۝٦ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ ۝٧﴾ .[القَارعَة: الآية ٦، ٨] واختلاف حركات النفس بمتابعة الهواء ينجرّ[٤] ويذهب بها إلى الهاوية، فلا جرم ﴿وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُۥ ۝٨ فَأُمُّهُۥ هَاوِيَةٌ ۝٩﴾ [القَارعَة: الآية ٨، ٩] . وأيضاً خلق اللّه سبحانه الشيطان من النار والإنسان من الطين: ﴿خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ﴾ [الأعرَاف: الآية ١٢] . ومقتضى طبيعة النار الخفّة والحركة، ومقتضى طبيعة الأرض الثقل والسكون. فالأفاعيل الأبليسية يوجب الخفّة والاضطراب، والأعمال الإنسانية يقتضى الاستقرار والاطمئنان: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ﴾ [الإسرَاء: الآية ٨٤] .

قال بعضهم: الميزان كلمة «لا إله إلاّ اللّه»، وعلامة هذا المعنى ومصداقه إن الوجود في كفّة وجانب منه، والعدم في كفة أخرى وجانب آخر منه، وحرف الاستثناء التي لها وجه إلى العدم ووجه إلى الوجود بمنزلة الشاهين، وهو العمود الذي تقوم به الكفّتان. وهذه الكلمة فاصلة بين الكفر والإيمان، فارقة بين الجحيم والجنان، مَنْ قالَ: لاَ إِلٰه إلاّ اللّهُ، دَخَلَ الْجَنَّة[٥]. وأما ما ورد من أن هذه كلمة

---

(١) م، و ش: النفس.

(٢) م، ش: «تحيّر» وهو بمعناه.

(٣) م، ش: حركاتها.

(٤) م: يعجز.

(٥) «التوحيد» للصدوق، ص ٢٢ و٢٧.

خفيفة على اللسان ثقيلة في الميزان، فلأنها هي بالنسبة إلى طائفة موزون وميزان، وهما واحد في حقّهم[١].

فصل [٥]

في الإشارة إلى صحائف الأعمال وكرام الكاتبين

ونزول الملائكة على الأخيار ونزول الشياطين على الأشرار

إن القول والفعل ما دامت حقيقتهما في أكوان الأصوات والحركات فلا حظّ لها من البقاء والثبات، فإذا تكوّنت بالوجود الكتبي حصل لها مرتبة من البقاء والثبات، وكذا كل من فعل فعلاً وتكلم بكلام حصل منه أثر في نفسه وحال يبقى زماناً. وإذا تكررت الأفاعيل والأقاويل استحكمت الآثار في النفس وصارت الأحوال ملكات يصدر بسببها الأفعال بسهولة من غير رويّة وقصد وحاجة إلى تجشّم اكتساب ومزيد أعمال[٢] بعدما لم يكن كذلك. ومن هذا النمط يستنبط الصنائع ويتعلم المكاسب العلمية والعملية؛ ولو لم يكن للآثار الحاصلة في النفس من الأعمال والأقوال دوام وثبات وقوة واشتداد في الحصول يوماً فيوماً إلى حد يصير [ألف ـ ٣] ملكة راسخة فيها لم يكن لأحد تعلّم شيء من الحرف والصنائع، ولم ينجع فيه التأديب والتهذيب، ولم يكن في تأديب الأفعال وشمتهم[٣] الأعمال فائدة ولا لهم تفاوت في الأحوال من أول الحداثة إلى آخر حد الكمال.

فعلم إن الآثار الحاصلة في الأفعال والأقوال في القلوب والأرواح بمنزلة النقوش الكتابية في الألواح، ﴿أُوْلَـٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَـٰنَ﴾ [المجَادلة: الآية ٢٢] . وتلك الألواح النفسية يقال لها صحائف الأعمال. وتلك الصور والنقوش الكتابية يحتاج في حصولها وانتقاشها في تلك الأرواح[٤] إلى المصور

(١) أيضاً «المظاهر الإلهية» ص ٨٢، «مفاتيح الغيب» ص ٦٥١، «العرشية» ص ٢٧٠.

(٢) ش: اعتمال.

(٣) ش: تمرينهم.

(٤) الألواح ـ ظ.

والكاتب[١]، لأنها معلولة، والمعلول لا ينفصل عن علة قريبة من جنسه. فالمصورون والكتّاب هم الكرام الكاتبون، وهم ضرب من الملائكة المتعلقة بأعمال العباد وأقوالهم؛ وهم طائفتان:

ملائكة اليمين، وهم الذين يكتبون أعمال أصحاب اليمين. وملائكة الشمال، وهم الذي يكتبون أعمال أصحاب الشمال: ﴿إِذْ يَتَلَقَّى ٱلْمُتَلَقِّيَانِ عَنِ ٱلْيَمِينِ وَعَنِ ٱلشِّمَالِ قَعِيدٌ ﴿١٧﴾﴾ [ق: الآية ١٧] . وفي الخبر: إن كل من عمل حسنة يخلق اللّه منها ملكاً يُثاب به. ومن اقترف سيئة يخلق اللّه منها شيطاناً يُعذَّبُ بهِ. ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ قَالُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُ ثُمَّ ٱسْتَقَـٰمُواْ تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ أَلَّا تَخَافُواْ وَلَا تَحْزَنُواْ وَأَبْشِرُواْ بِٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِى كُنتُمْ تُوعَدُونَ ﴿٣٠﴾ نَحْنُ أَوْلِيَآؤُكُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْـَٔاخِرَةِ﴾ [فُصِّلَت: الآيتان: ٣٠،٣١] وفي مقابلة: ﴿هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَن تَنَزَّلُ ٱلشَّيَـٰطِينُ ﴿٢٢١﴾ تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ ﴿٢٢٢﴾﴾ [الشُّعَرَاء: الآيتان: ٢٢١، ٢٢٢] كذلك: ﴿وَمَن يَعْشُ عَن ذِكْرِ ٱلرَّحْمَـٰنِ نُقَيِّضْ لَهُۥ شَيْطَـٰنًا فَهُوَ لَهُۥ قَرِينٌ ﴿٣٦﴾﴾ [الزّخرُف: الآية ٣٦] ، وقد مرّ منا القول آنفاً في بيان السبب الملهم للخير المسمّى بالملك، والسبب الموسوس للشر المسمى بالشيطان. فتذكّره لينفعك في هذا المقام.

وبالجملة هذا هو المبدأ المؤثر في النفوس، الداعي لفعل الخير، ومقابله الداعي للشر[٢] وهو المسمى بالملكة عند الحكماء وباسم الملك أو الشيطان في لسان الشريعة، والمعنى واحد. ولم يكن لتلك الملكات من البقاء والثبات ما يبقى أبد الآباد لم يكن لخلود أهل الطاعات والمعاصي في الثواب والعقاب وجه، فإن منشأ الثواب والعقاب لو كان نفس العمل والقول على سبيل الإيجاب وهما زائلان، فكيف يتصور بقاء المعلول [والمسبب] مع زوال السبب والموجب؟[٣] وإن كان منشأهما تلك على سبيل الإعداد والمعدّ، لا يغنى عن السبب المقتضى، فلا بد من موجب قريب يكون باقياً أبداً. والفعل الجسماني الواقع في زمان معيّن قليل المقدار، كيف يكون [منشأ] للجزاء الواقع في الزمان غير المتناهي؟!

ثم إن مثل هذه المجازاة والمكافأة لا تليق بالحكيم الذي لا يكون شيء من

---

(١) م: المكاتب.
(٢) م، ش: الشرّ.
(٣) خ: العلة.

أفعاله على وجه الاتفاق والجزاف، بل جميعها على سبيل الأحكام والإلزام، وقد قال [ب ـ ٣]: ﴿وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [ق: الآية ٢٩] . وقال: ذلك ﴿بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٢٥] [١] ولكن إنما يخلد أهل الجنة في الجنة وأهل النار في النار بالثبات والدوام الحاصلين للأخلاق والملكات الموجبة للثواب والانتقام. فكل من فعل مثقال ذرة في[٢] الخير والشريرى أثره ومكتوبه في صحيفة ذاته أو صحيفة أرفع من ذاته مخلداً أبداً. وإذا حان وقت إن يقع بصره على وجه ذاته ـ عند فراغه من اشتغاله الحياة[٣] الدنيا وما يورده[٤] الحواس ـ والتفاته إلى صفحة[٥] باطنه ووجه قلبه، وهو المعبّر عنه بقوله: ﴿وَإِذَا ٱلصُّحُفُ نُشِرَتْ ۝١٠﴾ [التّكوير: الآية ١٠] ، فمن كان في غفلة عن أحوال نفسه وروحه يقول عند حضور ذاته لذاته ومطالعة صفحة قلبه: ﴿مَالِ هَٰذَا ٱلْكِتَٰبِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَىٰهَا ۚ وَوَجَدُوا۟ مَا عَمِلُوا۟ حَاضِرًا﴾ [الكهف: الآية ٤٩] . ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِن سُوٓءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُۥٓ أَمَدًۢا بَعِيدًا﴾ [آل عِمرَان: الآية ٣٠] . وفي الخبر: مَنْ قالَ: سُبحانَ اللّهِ، أوْ فَعَلَ حَسَنَةً، يَخْلُقُ اللّهُ في الْجَنَّةِ مِنَ الْحُورِ الْعينِ مَنْ يَتَمَتَّعُ بِهِ أبَداً.

وكذا الحكم في جانب السيّئة، فيخلق اللّه من سيّئات المجرمين والمنافقين ما يكون سبب عقوبتهم وآلامهم دائماً أبداً إلاّ ما شاء اللّه، كما قال سبحانه في قصة ابن نوح: ﴿إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيْرُ صَٰلِحٍ﴾ [هُود: الآية ٤٦] . وفي الخبر: خُلِقَ الْكافِرُ مِنْ ذَنْبِ الْمُؤمِنِ. ويؤيّد هذا كلام فيثاغورس الحكيم: إنه سيعرض لك في أقوالك وأفعالك وسيظهر لك في كل حركة قولية أو فكرية أو فعلية [صور روحانية وجسمانية] إلى آخره. ونظائره كثيرة في الأحاديث والأخبار والآثار، ومنشأ ذلك كما نبّهنا لك مراراً إن من[٦] كيفية تجسم الأعمال والأخلاق في الآخرة ليست من جنس هذه الدار، بل هذه دار الشهادة وهي دار الغيب، وهذه هي الماهية الجاهلية

(١) البقرة ٢٢٥، بدون «ذلك». وفي آل عمران، ١٨٢ : «ذلك بما قدّمت أيديكم».
(٢) من ـ ظ.
(٣) بالحياة ـ ظ.
(٤) ش: يؤده.
(٥) م: صحيفة.
(٦) من أن ـ ظ.

وهي الجنّة العالية، ﴿وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلْـَٔاخِرَةَ لَهِىَ ٱلْحَيَوَانُ ۚ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ ۝٦٤﴾ [العنكبوت: الآية ٦٤].

وذلك لأن مواد الأشخاص الأخروية هي التصورات الباطنية والتأملات القلبية كما يظهر من كلام فيثاغورس وغيره من الأخبار والأحاديث، كحديث: إنَّ الْجَنَّة قاعٌ صَفْصَفٌ، إنَّ غِراسَها سُبْحانَ اللَّهِ[١]. فالإنسان إذا انقطع عن الدنيا وانكشف عنه الغطاء وتجرد عن مشاعر هذا العالم، كانت رؤيته الباطنية ناهضة، وكان الغيب بالقياس إليه شهادة: ﴿فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَآءَكَ فَبَصَرُكَ ٱلْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ [ق: الآية ٢٢].

وللتنبيه على أن الحياة الدنيا واستعمال هذه الحواس مانعة عن الوصول إلى الحياة الأخروية واستعمال المشاعر الباطنية وإن الإنسان ما لم يمت عن هذه الحياة لم يحى بحياة الآخرة قال سبحانه: ﴿أَوَ مَن كَانَ مَيْتًا [فأحييناه] وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِى بِهِۦ فِى ٱلنَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُۥ فِى ٱلظُّلُمَٰتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا ۚ﴾ [الأنعام: الآية ١٢٢][٢] فعند غلبته[٣] سلطان الآخرة على باطن الإنسان ينقلب العلم في حقّه عيناً، والغيب شهادة، والسر علانية، ويرى الأشياء كما هي. فكل أحد [ألف ـ ٤] من الناس يكون بعد كشف غطائه ورفع حجابه ومدّ بصره مبصراً لنتائج أعماله، مشاهداً لآثار أفعاله، قارئاً لصفحة كتابه، مطلقاً[٤] على حساب حسناته أو سيّئاته؛ ﴿وَكُلَّ إِنسَٰنٍ أَلْزَمْنَٰهُ طَٰٓئِرَهُۥ فِى عُنُقِهِۦ ۖ وَنُخْرِجُ لَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ كِتَٰبًا يَلْقَىٰهُ مَنشُورًا ۝١٣ ٱقْرَأْ كِتَٰبَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ ٱلْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا ۝١٤﴾ [الإسراء: الآيتان: ١٣، ١٤].

ثم إن الإنسان: إما أن تكون أفكاره الباطنية وتصوراته من باب التعقلات الكلية والخيرات والأمور القدسية، فيكون إما السابق بالخيرات وهم المقربون، أو من أصحاب اليمين وهم السعداء، وإما أن تكون أفكاره وتخيّلاته من باب الأعراض الجزئية والشرور الدنيوية، فيكون من أصحاب الشمال. فبحكم المناسبة

(١) راجع «سنن الترمذي» ج٥، ص ٥١٠.

(٢) الأنعام: ١٢٢. وفي النسخ: ميتاً فجعلنا...

(٣) كذا، والصحيح: فعند غلبة.

(٤) مطّلعاً ـ ظ.

والجنسية، وبحسب [ما ورد]: كَما تَعيشُونَ تَمُوتُونَ، وَكَما تَمُوتُونَ، تُبْعَثُونَ، أوتى كتابه من الجهة التي يناسبه.

فمن كان من أصحاب اليمين والأبرار أوتى كتابه بيمينه: ﴿ فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ فَيَقُولُ هَآؤُمُ ٱقْرَءُوا۟ كِتَٰبِيَهْ ﴾ [الحاقة: ١٩]. أو كان من السابقين المقربين يكون كتابه في علّيين: إنَّ كِتابَ الأبرارِ لَفي عِلّيّين، وَما أدريك ﴿مَا عِلِّيُّونَ﴾ [المطفّفين: الآية ١٩] ﴿كِتَٰبٌ مَّرْقُومٌ ۝٩﴾ [المطفّفين: الآية ٩] ﴿يَشْهَدُهُ ٱلْمُقَرَّبُونَ ۝٢١﴾ [المطفّفِين: الآية ٢١]. ومن كان من أصحاب الشمال والمنكوسين والفجار المنافقين، فقد اوتي كتابه بشماله: ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِشِمَالِهِۦ فَيَقُولُ يَٰلَيْتَنِى لَمْ أُوتَ كِتَٰبِيَهْ ۝٢٥ وَلَمْ أَدْرِ مَا حِسَابِيَهْ ۝٢٦﴾ [الحاقّة: الآيتان: ٢٥،٢٦] أو من وراء ظهره ويكون كتابه في سجّين: و﴿إِنَّ كِتَٰبَ ٱلْفُجَّارِ لَفِى سِجِّينٍ﴾ [المطففين: الآية ٧]، لأنه من المجرمين المنكوسين، ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا۟ رُءُوسِهِمْ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ [السَّجدَة: الآية ١٢] (١).

فصل [٦]

في الإشارة إلى طبقات أهل الحساب

الناس يوم الحساب على طائفتين:

إحداهما: طائفة يرزقون فيها بغير حساب. وهم على ثلاثة أصناف. [ألف]: منهم المقربون وأهل الأعراف، الكاملون في المعرفة الحقّة والتجرد للشهود، فهم لتنزّههم عن الحساب والشواغل يدخلون الجنة بغير حساب، كما ورد في الخبر(٢) في باب حساب الفقراء يوم القيامة: ﴿مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِم مِّن شَىْءٍ﴾ [الأنعَام: الآية ٥٢].

[ب]: ومنهم جماعة من أهل اليمين، وهم الذين لم يقدموا في الدنيا على معصية، ولم يقترفوا سيّئة لصفاء قلوبهم واقتدار نفوسهم بحسب القوة العملية على فعل الطاعات والاجتناب عن المناهي والسيّئات.

---

(١) أيضاً «أسرار الآيات» ص ٢٠٢. «مفاتيح الغيب» ص ٦٤٦. «العرشية» ص ٢٦٦.

(٢) كذا.

[ج]: ومنهم جماعة تكون صحيفة أعمالهم ساذجة عن الأعمال، ونفوسهم خالية عن النقوش الحاصلة من الأفعال، [فتنالهم رحمة من اللّه، لأن جانب الرحمة ارجح من الغضب بعد ثبوت الإمكان والقابلية وعدم المنافى].

والطائفة الثانية: هم أهل الحساب، وهم أيضاً على ثلاثة أصناف:

[ألف]: منهم من تكون صحيفة أعمالهم خالية عن الحسنات.

[ب]: ومنهم من وقع فيهم حبط: ﴿وَحَبِطَ مَا صَنَعُوا فِيهَا وَبَاطِلٌ مَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [هُود: الآية ١٦]، ﴿وَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنثُورًا ﴿٢٣﴾﴾ [الفُرقان: الآية ٢٣].

[ج]: ومنهم قوم هم المحاسبون في الحقيقة حيث ﴿خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا﴾ [التّوبَة: الآية ١٠٢]. وهم على قسمين، أحدهما[١]: من يحاسب مع نفسه في الدنيا بقبوله وامتثاله أمر حاسِبُوا أنْفُسَكُمْ قَبْلَ أنْ تُحاسَبُوا[٢]؛ فعمل بمقتضاها، وهو من الذين يعرفون أن لكل فعل حسن أو قبيح خاصية وعاقبة يترتّب عليه، فيخافون سوء [ب ـ٤] العاقبة إذا اقترفوا فعل معصية على سبيل الهوى وعجز النفس عن معصية[٣] الدواعي الشيطانية، فلا جرم لا يعذّبون كثيراً بالمناقشة [معهم] في الحساب. وثانيهما: ما يقابلهم ممن نوقش[٤] معهم في الحساب.

والحساب عبارة عن جميع[٥] آثار الحسنات أو السيّئات الواقعة في الحياة الدنيا، لتجزى كل نفس بما[٦] عملت. ومن كانت له أعمال متفرقة نافعة وضارّة[٧] مقرّبة ومبعّدة، لا يعرف فذلكتها وقد لا تحضره آحاد متفرقاتها؛ فإذا حضرت المتفرقات وجمع[٨] مبلغها كان حساباً. فلا شك إن في قدرة اللّه تعالى أن يكشف

---

(١) م: أحديهما.
(٢) «نهج البلاغة» الخطبة ٨٨. «الكافي» ج٨، ص ١٤٣. «أمالي الطوسي» ج٢، ص ٢٢.
(٣) م، وش: معاصيه.
(٤) م، وش: والقسم الثاني يقابلهم فمن نوقش.
(٥) م: جمع.
(٦) م، وش: معاً.
(٧) م، وش: نافعة وصارت.
(٨) ش: أحضرت المتفرقات وجميع.

في لحظة واحدة للخلق متفرقات أعمالهم ومبلغ آثارها المترتبة عليها من غير غلط وتشويش، فهو إذن من[١] أسرع الحاسبين.

وأما أهل الكشف والإيقان فهم لا يزالون يشاهدون موقف الحساب، فلا جرم لا يؤخر حساب الموقن إلى يوم القيامة[٢].

فصل [٧]

في ذكر أصناف الخلائق يوم الآخرة[٣]، وذكر الجنة والنار بوجه سرّي

قال بعض الحكماء: الناس بالقياس إلى سلوك الآخرة على ثلاثة أصناف: ﴿وَكُنتُمْ أَزْوَاجًا ثَلَاثَةً ۝ فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ ۝ وَأَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ ۝ وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ ۝ أُولَٰئِكَ الْمُقَرَّبُونَ ۝﴾ [الواقعة: الآيات: ٧ ـ ١١]. كذلك قوله: ﴿فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ﴾ [فاطر: الآية ٣٢].

فالسابقون هم أهل التوحيد والعلماء باللّه والأحرار المرتفعون عن عالم السلوك والسير لوصولهم إلى فهم المقصود الحقيقي بل هم مقصد السالكين، ﴿وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ﴾ [الكهف: الآية ٢٨]. وهم الذين قيل في وصفهم: إنْ حَضَرُوا لَمْ يُعْرَفُوا، وَإنْ غابُوا لَمْ يُفْقَدُوا[٤].

وأمّا أهل اليمين، فهم أهل السلوك والعمل، وهم الأبرار. ولهم مراتب على حسب أعمالهم و[لهم] درجات في مثوباتهم حسب درجات الجنان: ﴿وَلِكُلٍّ دَرَجَاتٌ مِّمَّا عَمِلُوا﴾ [الأحقاف: ١٩].

وأما أهل الشمال، فهم الأشرار المقيَّدون بالسلاسل والاغلال. ولهم أيضاً

---

(١) م: ـ من.

(٢) أيضاً «المظاهر الإلهية» ص ٨٥. «أسرار الآيات» ص ٢١٥. «مفاتيح الغيب» ص ٦٥٤.

(٣) كذا.

(٤) «الكافي» ج٢، ص ٢٣٩.

دركات بحسب دركات الجحيم، وكلهم في العذاب مشتركون.

واعلم: إن كلاً من الثلاثة لا بد لهم من ورود[١] الجحيم كما أشرنا إليه سابقاً: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا ﴿٧١﴾﴾ [مريم: الآية ٧١]. لكنّ السابقين يمرّون على الصراط كالبرق الخاطف من غير أن يصل إليه[٢] أثر من حرّها، كما قال واحد من أهل بيت النبي ﷺ: جُزناها[٣] وَهِيَ خَامِدَةٌ[٤]. وأمّا أهل الشمال فيقيّدون[٥] فيها: ﴿ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوا وَّنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا ﴿٧٢﴾﴾ [مريم: الآية ٧٢].

والسابقون أهل الأعراف: ﴿وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ﴾ [الأعراف: الآية ٤٦]. ومن علاماتهم تشابه أحوالهم، لارتفاعهم بحسب علومهم الحقّة عن تغيرات المواد والأجسام، واطلاعهم على سرّ القدر: ﴿لِّكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ﴾ [الحديد: الآية ٢٣]؛ ولاطمئنان أرواحهم ورسوخ علومهم وارتفاع منزلتهم عن التغير في الأحوال واستقامة ذاتهم عن التبدل والتحول [ألف ـ ٥] من حال إلى حال والتجدد في الأوضاع والأفعال، وتساوى نسبتهم إلى جميع الأمكنة والجهات والأزمنة والآجال؛ كانت الأمكنة كلها بالقياس إليهم معبداً واحداً ومسجداً ومحراباً واحداً، والأوقات كلها عيداً واحداً وجمعة واحدة، وهم في صلواتهم دائمون.

وهذه الحالة لهم على ضد أحوال الشمال، فهؤلاء أهل التضاد كما أن أولئك أهل التوحيد، لتعبّدهم بعالم الأجساد المتضادة المتخالفة الصور والمواد المنقلبة في أحوالها المتناقضة كالوجود والعدم، والكون والفساد، والحياة والموت، والنوم واليقظة، والصحة والمرض، والقدرة والعجز، واللذة والألم، والراحة والتعب؛ وذلك لتعبّدهم بذواتهم وهويّاتهم الكائنة المستحيلة بحيث لم يرتفعوا عن خصوصيات هويّاتهم.

---

(١) ش، م: من دون.

(٢) إليهم ـ ظ.

(٣) م: مرناها.

(٤) «الجامع الصغير» ج١، ص ١٣٢: تقول النار للمؤمن: جز يا مؤمن فقد أطفأ نورك لهبي.

(٥) م: فيعتدون.

وإذ لا نجاة للشخص من نفسه وذاته، فكيف من لوازمه وحالاته؟ ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ﴾ [النِّساء: الآية ٥٦] . وأي عذاب أشدّ من أن يكون الشخص متعذباً[(١)] من نفسه، فكيف معاقباً بمعصية هي ذاته ووجوده؟! «وجودك ذنب لا يقاس به ذنب». فلا جرم يكونون أبداً في الجحيم بين أمور متضادة كالسموم والزمهرير، يترددون في الهاوية بين طرفي التضاد، فإن الهاوية من سنخ هذه الدار، كما أشير إليه، يبرز يوم القيامة عند كشف الغطاء: ﴿وَبُرِّزَتِ الْجَحِيمُ لِمَن يَرَىٰ ۝﴾ [النَّازعَات: الآية ٣٦] . فمن كان فيها فهو متعذب تارةً بأحد الضدين وتارة بالآخرة: ﴿لَهُم مِّن فَوْقِهِمْ ظُلَلٌ مِّنَ النَّارِ وَمِن تَحْتِهِمْ ظُلَلٌ﴾ [الزُّمَر: الآية ١٦] . وإنّهم لمّا كانوا أوّل الأمر في الدنيا خارجين عن قيد الشرع وعقال العقول، مسترحين[(٢)] في أرض الشهوات، خالعين عذار العقل وزمام الشرع، فلا جرم يقيّدون في الآخرة بالسلاسل والاغلال، يعذّبون بفنون العذاب والنكال، يحتجبون[(٣)] بأنواع الحجب: ﴿كُلَّمَا أَرَادُوا أَن يَخْرُجُوا مِنْهَا أُعِيدُوا فِيهَا﴾ [السَّجدَة: الآية ٢٠] . وأما الأبرار فلهم الارتقاء من كمال إلى كمال، لهم من فوقهم غرف ومن تحتهم، وهم المتخلصون المتنزهون من عذاب أهل التضاد. ﴿لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [يُونس: الآية ٦٢] .

وههنا دقيقة لأهل الاعتبار، وهي أن السعداء حيث كانوا في الدنيا مجبورين على طاعة الحق وامتثال أوامر اللّه ورسوله: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: الآية ٣٦] ، فلا جرم تكون لهم الخيرة في الآخرة مطلقاً: ﴿لَهُمْ فِيهَا مَا يَشَاءُونَ﴾ [النّحل: الآية ٣١] ﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ﴾ [الزخرف: ٧١][(٤)] .

وحال الأشقياء بالعكس من ذلك كما مرّ، حيث كانوا في الدنيا متمردين عن طاعة اللّه، مستبدين[(٥)] برأيهم، غير مقيّدين بقيود شرعية ولا عقلية. وفي الآخرة على ضد ذلك، يكونون مجبورين بالعذاب الشديد، المضطرين بالمِحَن العظيمة،

---

(١) م: معذباً.
(٢) مسرّحين ـ ظ.
(٣) م: محتجبون.
(٤) الزخرف: ٧١. وفي النسخ: تشتهي.
(٥) م: مستندين.

معلَّقين بيد المالك بالسلاسل والاغلال، ليكون لكل من السعداء والاشقياء نصيب من الاختيار.

مكاشفة

لمّا بيّن [ب ـ ٥] في مقامه إن جميع ما هو ثابت في العالم الأدنى[١] والمرتبة السفلى من الأحوال والصفات فهو ثابت في العوالم الأعلى والمنزلة القصوى على وجه أرفع وأصفى، حتى ان التضاد الواقع في العالم الأدنى الذي يتصف به أصحاب الشمال ويكون منشأ تعذيبهم يوجد في أهل الجنان وأصحاب اليمين، لكن ملابستهم إياه ليس على وجه التضاد الحقيقي، بل على وجه شبح ومثال للتضاد، فإن التضاد في عالم التفرقة يوجب الفساد والزوال، وفي عالم الجمعية يوجب التمام والكمال، ولا يوجب العذاب والنكال. فتضاد أهل الجحيم كحرارة السموم وبرودة الزمهرير، وتضاد أهل الجنة: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِن كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا ۝٥﴾ [الإنسان: الآية ٥] ﴿وَيُسْقَوْنَ فِيهَا كَأْسًا كَانَ مِزَاجُهَا زَنجَبِيلًا ۝١٧﴾ [الإنسان: الآية ١٧] . فالكافور والزنجبيل ليسا متضادين في حقهم، لأن عالمهم أرفع من عالم التضاد، وكذلك التنازع الواقع بينهم ليس إلاّ تنازعاً مجازياً مثالياً لا حقيقياً، ﴿يَتَنَٰزَعُونَ فِيهَا كَأْسًا لَّا لَغْوٌ فِيهَا وَلَا تَأْثِيمٌ ۝٢٣﴾ [الطُّور: الآية ٢٣] ، لصفاء قلوبهم وارتفاع جواهرهم عن[٢] عالم التضاد ومضيق التصادم. ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِى صُدُورِهِم مِّنْ غِلٍّ إِخْوَٰنًا عَلَىٰ سُرُرٍ مُّتَقَٰبِلِينَ ۝٤٧﴾ [الطُّور: الآية ٢٣].

وأما مخاصمة أهل النار فهي حقيقية: ﴿إِنَّ ذَٰلِكَ لَحَقٌّ تَخَاصُمُ أَهْلِ ٱلنَّارِ ۝٦٤﴾ [ص: الآية ٦٤] . ولذلك: ﴿كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَّعَنَتْ أُخْتَهَا﴾ [الأعراف: الآية ٣٨]. فقد علم مما ذكر أن المتضادين قد يكونان منشأ لارتياح بعض النفوس الذين هم في مقام الجمعية الوجودية، كما ذكرنا في مثال[٣] الكافور والزنجبيل، وذلك لأن كلاً من المتضادين [لهما] نحو من الوجود، والوجود مطلقاً خير محض، وبانجاء* توجب الارتياح ما لم يكن الشخص تضيق وجوده مختصاً بأحد الأطراف، ولذلك يكون كلا الطرفين موجباً للسلامة بالقياس إلى قوم: ﴿يَٰنَارُ كُونِى بَرْدًا وَسَلَٰمًا عَلَىٰٓ

(١) م، وش: الأولى.
(٢) م، وش: من.
(٣) ش: المثال.

﴿إِبْرَاهِيمَ﴾ [الأنبيَاء: الآية ٦٩] ، لكونهم من أهل برد اليقين، وقد يكون كلّ من الطرفين موجباً للعذاب بالقياس إلى مَن يقابلهم، ﴿ٱلظَّآنِّينَ بِٱللَّهِ ظَنَّ ٱلسَّوْءِ﴾ [الفَتْح: الآية ٦] [1]. .

فصل [٨]

في الإشارة إلى خازن الجنة وخازن الجحيم، وكيفية وصول الخلق إلى الفطرة الأصلية التي لهم في النشأة الأولى لحصول التطابق التعاكسي بين النشأتين

اعلم أن الخلق كالإنسان اتصف أولاً بالوجود، ثم بالقدرة، ثم الإرادة، لأنه قد ﴿أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْـًٔا مَّذْكُورًا ۝١﴾ [الإنسَان: الآية ١]. وهو ـ أي عدم كونه شيئاً مذكورا ـ أشدّ مرتبة له في المعدومية والفقدان؛ ثم صار أمراً ما بالقوة كالهيولى الأولى والجسمية المبهمة الوجود، ثم تصدر بصورة التراب وهي أحسن الصور، ثم بصورة سلالة من ماء مهين، وهكذا حتى صار جنيناً تلجه الحياة والروح وقوة الحركة، ثم يصير طفلاً سميعاً بصيراً، ثم يقوى ويبلغ أشدّه، ويظهر منه، ويخرج من[2] القوة إلى الفعل، القوة العقلية المميزة بين الضار والنافع، فيصير بعد [ألف ـ ٦] حصول هذه القوى مريداً للنافع وكارهاً للضار.

وحيث كان المعاد عوداً ورجوعاً إلى الفطرة الأولى فينبغي أن ينتفى منه أولاً الإرادة حتى تستهلك إرادته في إرادة الحق، موحده[3] الواحد المطلق، ويستغرق فيها بحيث لم تبق منه إرادة أصلاً، لأن وجود جميع الممكنات إنما يقع تبعاً لإرادة الحق سبحانه الذي هو الفياض الحق. وإذا ثبت وتحقق له هذا الاعتقاد وتيقّن به حصل له مقام الرضا بما قضى اللّه، واستراح* نفسه من الآلام والأحزان،

---

(١) أيضاً «الأسفار» ج٩، ص ٣٠٥. «مفاتيح الغيب» ص ٦٤١.

(٢) م: فيه.

(*): كذا، والظاهر: بانحائه.

(٣) م: موجد.

فيكون[١] في الجنة لكونه مطيعاً لأمر اللّه، راضياً بقضائه، ﴿ لَهُم مَّا يَشَآءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾ [قٓ: ٣٥][٢].

والدليل على أن مَن رضى اللّه[٣] بما قضى اللّه تعالى يكون أبداً في الجنّة هو أن رحمته واسعة والفيض عام، وكلّ ما قضى اللّه تعالى يكون خيراً وكمالاً بحسب الواقع، والشرور الجزئية الواقعة في الدنيا والآخرة حاصلة بالعرض. أما الواقع منها في الدنيا فلأجل مصادمات أسباب اتفاقية وعلل قسرية وجودها يكون على سبيل الندرة لبعض الأشخاص، لازمة لأمور في وجودها خير كثير يتبعه شر قليل. وأما في الآخرة فحيث لا تكون الأسباب والعلل هناك إلاّ ذاتية، فسبب الشر هناك ليس إلاّ الكفر والمعاصي المؤدية إلى رداءة[٤] الخلق، وكل ذلك ينافي صفة الرضا بالمقضى. فمن يرضى بقضائه تعالى لا يصادف شراً ولا يصادفه شر في الآخرة، لانتفاء ذينك السببين للشر بالقياس إليه؛ كيف وقد ثبت إن وضع العوالم والنشآت على أبلغ نظام في الخير والتمام، فلا قصور ولا شر إلاّ في نظر المحجوبين؛ فإذا خلص من أغاليط الوهم ووساوس الشيطان وصح إدراكه العقلى رأى الأشياء في غاية الحسن والجودة والنظام والخير، وكل خير لذيذ لا محالة لمن أدركه ملائماً وحسناً فيكون راضياً به[٥].

فمن كان رأى جملة العالم على أحسن الوجود[٦] في الكمال والخيرية ملتذّاً بها[٧] راضياً، فيكون في جنّة عرضها السموات والأرض. ولهذا الوجه يُسمّى خازن الجنة رضواناً، لأن الإنسان ما لم يصل إلى هذا المقام في المقام في المعرفة باللّه تعالى وبكيفية إيجاده الموجودات وبأنها على أحسن الوجوه في الخير والتمام، ولم تكن راضياً بقضائه مطمئناً بقدره، لم تكن له لذة في نعيم الجنان،

---

(١) م: فيكون أبداً.

(٢) وفي النسخ: لهم فيها ما يشاؤون.

(٣) كذا، والظاهر زيادة «الله».

(٤) م، وش: إرادة.

(٥) م، ش: راطباً.

(٦) الوجوه ـ ظ.

(٧) م، وش: يلتذّ بها.

﴿وَرِضْوَانٌ مِّنَ ٱللَّهِ أَكْبَرُ﴾ [التّوبَة: الآية ٧٢] [(١)]. وفي الحديث القدسي: «مَنْ لَمْ يَرْضَ بِقَضائي، وَلَمْ يَصْبِرْ عَلى بَلائي، فَلْيَعْبُدْ رَبّاً سِوائي، وَلْيَخْرُجْ مِنْ أَرْضي وَسَمائي»[(٢)].

ثم بعد ذلك المقام لا بد وإن ينتفى عن السالك القدرة، حتّى لا يرى لنفسه قدرة مغايرة لقدرة الحقّ سبحانه التي لا تبالي[(٣)] عنه شيء من المقدورات، فيكون في مقام التوكل، ﴿وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥٓ إِنَّ ٱللَّهَ بَٰلِغُ أَمْرِهِۦ﴾ [الطّلاق: الآية ٣].

ثم بعد ذلك المقام لا بد وإن ينتفى عنه العلم ويستهلك علمه في علماً تعالى الذي لا يعزب عنه مثقال ذرة في الأرض [ب ـ ٦] ولا في السماء[(٤)]. حتى لا يرى لنفسه بنفسه علم بالأشياء. وهذا مقام التسليم: ﴿وَسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا﴾ [الأحزَاب: الآية ٥٦].

ثم بعد ذلك لا بد أن ينقضى وجوده في وجود الحق الأول الذي به وجود كل شيء لئلا يكون له بنفسه عند نفسه وجود. وهذا مقام أهل الوحدة وأولياء اللّه، أولئك الذين أنعم اللّه عليهم[(٥)]. وكل من لم يسلك طريقة أهل الوحدة وكانت أفعاله على حسب إرادته فلا محالة تقتضى إرادته الأهواء المختلفة المخالفة لإرادة الحق ومشيته؛ ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ٧١﴾ [المؤمنون: الآية ٧١]. فبالضرورة يصير ممنوعاً ممّا استدعاه وهواه، محروماً عمّا اقتضاه ومغياه[(٦)] ومشتهاه، ﴿وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ﴾ [سَبَأ: الآية ٥٤]. فوقع لا محالة في سخط اللّه، ﴿أَفَمَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَ ٱللَّهِ كَمَنۢ بَآءَ بِسَخَطٍ مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [آل عِمرَان: الآية ١٦٢]، ويضلّ ويهوى به الهوى إلى الهاوية؛ ﴿وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَتَخْطَفُهُ ٱلطَّيْرُ أَوْ تَهْوِى بِهِ ٱلرِّيحُ فِى مَكَانٍ سَحِيقٍ ٣١﴾ [الحج: ٣١]. ففي هذه الحالة يكون محبوساً عن جميع الحظوظ التي كان قصورها[(٧)]، مغلولاً بالسلاسل والاغلال كما

---

(١) في النسخ: والرضوان.
(٢) «الجامع الصغير» ج٢، ص ٨٠. «بحار الأنوار» ج٥، ص ٩٥، وفيه: فليتخذ ربّاً سوائي.
(٣) كذا.
(٤) اقتباس من سورة يونس: ٦١.
(٥) اقتباس من سورة النساء: ٦٩.
(٦) م: مَبناه. والكلمة ساقطة من ش.
(٧) تصوّرها ـ ظ.

هو صفة المماليك المجرمين: ﴿إِذِ ٱلْأَغْلَٰلُ فِىٓ أَعْنَٰقِهِمْ وَٱلسَّلَٰسِلُ يُسْحَبُونَ ﴿٧١﴾ فِى ٱلْحَمِيمِ ثُمَّ فِى ٱلنَّارِ يُسْجَرُونَ ﴿٧٢﴾﴾ [غافر: الآيتان: ٧١، ٧٢] . ولهذا الوجه يُسمّى خازن الهاوية بالمالك، فيكون لها بإزاء درجة التوكل دركة الخذلان: ﴿وَإِن يَخْذُلْكُمْ فَمَن ذَا ٱلَّذِى يَنصُرُكُم مِّنۢ بَعْدِهِۦ﴾ [آل عِمرَان: الآية ١٦٠] . وبإزاء درجة التسليم دركة الهوان: ﴿وَمَن يُهِنِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِن مُّكْرِمٍ﴾ [الحَجّ: الآية ١٨] . وبإزاء درجة الوحدة درجة اللعنة: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ يَلْعَنُهُمُ ٱللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ ٱللَّٰعِنُونَ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٥٩] . فكما ان انتفاء[1] القدرة والعلم والوجود في الطائفة يقتضى لهم القدرة غير المتناهية والعلم الذاتي والوجود الأبدي، فكذلك في هذه الطائفة بإزاء ذلك ينتج استبدادهم[2] بهذه الصفات عجزاً غير متناهٍ وجهلاً كلّياً وهلاكاً سرمدياً، و﴿ذَٰلِكَ ٱلْخِزْىُ ٱلْعَظِيمُ﴾ [التّوبَة: الآية ٦٣] .

فصل [٩]

في الإشارة إلى حالات تحدث يوم القيامة وإلى وقوف الخلق في العرصات

الشمس تفيض منها الأنوار الحسية الكلية على الأشخاص في هذا العالم، والقمر خليفة لها في إفاضة الأنوار عند غيبتها، والكواكب هي مبادىء أنوار جزئية، فمن مات قامت عليه القيامة ـ سواء كانت الصغرى عند موته، والكبرى عند فناء الكل في الواقع، أو العظمى عند فناء الكل في شهوده ـ ظهر له نور الأنوار[3]. وانكشف عليه ضوء الوجود الحقيقي، وتجلّى له وجه القيّوم الأحدى، فلم يبق لأنوار الكواكب عنده ظهور: ﴿إِذَا ٱلشَّمْسُ كُوِّرَتْ ﴿١﴾ وَإِذَا ٱلنُّجُومُ ٱنكَدَرَتْ ﴿٢﴾﴾ [التّكوير: الآيتان: ١، ٢] . بل لم تكن لها وجود: ﴿وَإِذَا ٱلْكَوَاكِبُ ٱنتَثَرَتْ ﴿٢﴾﴾ [الانفِطار: الآية ٢] ، ومحى نور القمر. وإذا اتّحد ذو النور مع النور لم يبق من الإفاضة أثر، ولا من الاستفاضة خبر: ﴿لَا يَرَوْنَ فِيهَا شَمْسًا وَلَا زَمْهَرِيرًا﴾ [الإنسَان: الآية ١٣] .

---

(١) ش: بانتفاء.

(٢) م: استبدائهم.

(٣) م: له أنوار الأنوار.

والجبال لكونها من ذوات الأوضاع الشخصية المجتمعة في مواد وصور وأعراض مختلفة الحقائق [ألف ـ ٧] التي يكون لها نحو وجود محسوس مظهره الحسّ وانفعاله للغير[١]، فليس لها في مشهد آخر هذا النحو من الوجود الذي ينفعل ويتأثر منه الحس، بل يدرك ويشاهد من سبيل آخر بمشعر أخروى ويتنور بنور الملكوت شأنه التحليل إلى البسائط، فينتفش فيه مرة كالعهن المنفوش[٢] وينسف في الآخر: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْجِبَالِ فَقُلْ يَنسِفُهَا رَبِّى نَسْفًا ﴿١٠٥﴾ فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا ﴿١٠٦﴾ لَّا تَرَىٰ فِيهَا عِوَجًا وَلَآ أَمْتًا ﴿١٠٧﴾﴾ [طه: الآيات ١٠٥ ـ ١٠٧].

والبحار التي لا يمكن العبور عليها إلاّ بركوب السفينة والاستدلال بثواقب الكواكب، يرفع من البين: ﴿وَإِذَا ٱلْبِحَارُ سُجِّرَتْ ﴿٦﴾﴾ [التّكوير: الآية ٦]، ليتّصل البر والبحر ويتّحد الفوق والتحت، والسماء والأرض، ويحضر الخلائق كلهم في عرصات القيامة: ﴿فَإِذَا هُم بِٱلسَّاهِرَةِ ﴿١٤﴾﴾ [النّازعَات: الآية ١٤]، وتنكشف الأغطية وترفع[٣] الحجب لأهل البرازخ، وترفع الحواجز: ﴿وَإِذَا ٱلْقُبُورُ بُعْثِرَتْ ﴿٤﴾﴾ [الانفطار: الآية ٤]. ويقام الخلائق من مواقف الحجب إلى مواقف كشف الأسرار: ﴿وَقِفُوهُمْ إِنَّهُم مَّسْـُٔولُونَ ﴿٢٤﴾﴾ [الصَّافات: الآية ٢٤]. فالمتخلّصون عند ذلك من مجالس البرازخ يتوجهون إلى الحضرة الربوبية: ﴿فَإِذَا هُم مِّنَ ٱلْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنسِلُونَ﴾ [يٓس: الآية ٥١]. ويسلب ويقطع ويكسر السموم والآلام والقرون، من السوامّ والهوامّ والأنعام لينهدم أطراف التضاد وينقطع أسباب التنازع والعناد من ذوى الشرور والآفات والمعاصى والسيّئات. وفي الحديث: يُؤخَذُ السَّمُّ مِنَ الْعَسَلِ، وَالنَّابُ مِنَ الذِّئْبِ، وَالْقَرْنُ منَ الْكَبْشِ. ﴿لَا يَرَوْنَ فِيهَا شَمْسًا وَلَا زَمْهَرِيرًا ﴿١٣﴾﴾ [الإنسان: الآية ١٣].

والموت لكونه سبب هلاك الخلق لكل[٤] واحد من طرفى التضاد يقام بين الجنة والنار في صورة كبش أملح، ويذبح لتظهر الحياة الحقيقية، والوجود المطلق لموت الموت وحياة الحياة. والجحيم تظهر وتحضر في العرصة على صورة بعير:

---

(١) م: لا غير.

(٢) ش: كالنقوش.

(٣) م: ستر.

(٤) م: بكل.

﴿وَجِاْيٓءَ يَوۡمَئِذِۭ بِجَهَنَّمَۚ﴾ [الفَجر: الآية ٢٣] ، ليشاهدها أهل العيان: ﴿وَبُرِّزَتِ ٱلۡجَحِيمُ لِمَن يَرَىٰ ٣٦﴾ [النَّازعَات: الآية ٣٦] ، حتى يطلع الخلائق من هول مشاهدتها على عدمهم وفعالهم[1]، فنشر شررة لولا أن صيّنها اللّه لأحرقت[2] السماوات والأرض[3].

(١) م: فعالها.

(٢) م: لاحترقت.

(٣) «الأسفار» ج٩، ص ٣٠٦ج «رسالة العرشية» ص ٢٦٧. «المظاهر الإلهية» ص ٧٩. «أسرار الآيات» ص ١٩٩.

٩/٨

الخلسة
ديباجة عرش التقديس

بسم اللّه الرحمن الرحيم

وجدت بخط جدى إمام العلماء وصدر المتألهين - نور اللّه تربته الشريفة - ما حاصله؛

إني رأيت في المنام ليلة ثلاثين من شهر اللّه شهر الصيام، لعام ثمان وعشرين وألف من هجرة سيد الأنام - عليه وآله الصلاة والسلام - وقد كنت صلّيت بعض النوافل من غير نشاط، أني ذاهب إلى موضع عالٍ في طريق ضيق واقع بين جبلين مستطيلين أو تلّين طول الطريق شمالاً وجنوباً، راكباً بعض الأوقات وماشياً في بعض، وكان المركب شاة ضعيفة الجثّة، تعدو تارةً عدواً سريعاً وتعجز أخرى، وأنا اركب تارة وأنزل أخرى عند تعصّيها عن الحمل وإعيائها، وهكذا حتى ظهرت لي غاية عجزها، فبينما[1] إذ عنّ رجل غزير المحاسن يقول: هذه البهيمة غير خليقة لهذا، وكأني كنت إلى الآن ذاهلاً متوقعاً عنها قوة التحمل. فإذا ظهر إلى عجزها، خلّيتها وكنت أذهب بنفسي مع نشاط تام وقوة بلا عجز.

فاستيقظت عند ذلك وخطر ببالي في التعبير إن الذهاب إلى موضع عال هو السلوك إلى عالم الملكوت الأعلى، والذاهب هو الروح النطقى، وضيق الطريق دقّة المسلك إلى الحقّ، والمَركب هي النفس الحيوانية المسخرة للروح، وكونها في صورة شاة عبارة عن سلامتها وانقيادها أمر الحقّ في طريق العبودية وسعيها للروح، وكون الطريق بين جبلين أو تلّين مستطيلين هو وقوع الصراط بين طرفي الإفراط والتفريط أو وقوعه بين طرفي التضاد من الأمور المتقابلة كالصحة والمرض والفرح والغم والراحة والمحبة واللذة والألم والسموم والزمهرير، أو وقوعه بين النفس

---

(١) الظاهر أن هنا سقطاً وهو: «أنا كذلك».

والبدن، لأن الأخلاق والملكات إنما تحصل بمشاركة النفس والبدن، والعدالة هي الطريق الضيق.

وأما الركوب بعض الطريق والمشي في بعض عبارتان عن الأعمال البدنية المقرِّبة إلى اللَّه، والأعمال القلبية من الأفكار والتأملات المزلفة لديه، وأما ذلك الرجل الصبيح الوجه فهو الروح القدسى الملهم للحقائق على القلب الصافي بإذن ربه الأعلى.

وقوله: «إن هذا المركب ضعيف لا يحتمل الركوب» فهو عبارة عن استشعار القلب بإلهامه أن تقليل النوافل مع ضعف البدن وقوة اليقين ومحوضة العمل عن شوب الشك والرياء ما لا يضر بالعبودية، بل الأولى الإكثار في التأملات القدسية لمن له قلب عارف بالحقائق وبدن ضعيف عن البعث والمَشاقّ. وتركى الركوب أخيراً وتحركى ماشياً فهو إشارة إلى ما سيؤول إليه حالي من غلبة السلوك القلبي والعروج الروحي إلى عالم الملكوت من غير حاجة لروحي إلى البدن في طلب الكمال والسفر إلى اللَّه المتعال.

انتهى والحمد للَّه وحده، والصلاة على أهلها[1].

---

(١) في آخر الكتابة: رأيت بخط العلامة صدر العرفاء.. شهر شوال سنة ١١١٤، وأنا عبدالله بن الصدر الشيرازي إبراهيم.

هو الحكيم العليم

هذه رسالة شريفة الٰهية، ومقالة جليلة ربّانية مسمّاة ـ «عرش التقديس»، فارقٌ بين الحقّ والتدليس، طلعت عن مطلع العرفان والتحقيق، ولمعت عن منبع الإيقان والتدقيق. لعمري لولا أن الجاهل عنود، والإنصاف في الخلق مفقود لحريّ بها أن تكتب نقوشها في صفحات الأبصار ظاهراً، وتثبت معانيها في ألواح البصائر باطناً، ولكن الجاحدين الغافلين المغترّين بلامع السراب لمحرومون من رحيق هذا الشراب، فإنهم لا يبصرون ولا يسمعون، لأنهم عن السمع لمعزولون وعن آيات ربهم لمحجوبون، ﴿يَعْلَمُونَ ظَٰهِرًا مِّنَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ ٱلْـَٔاخِرَةِ هُمْ غَٰفِلُونَ ۝٧﴾ [الروم: الآية ٧].

ولو كان يتيسر لكل عاجز السياحة في فضاء عالم الملكوت والسير، لما كان سليمان ـ صلوات اللّه على نبيّنا وعليه ـ مختصاً بفهم منطق الطير. فهؤلاء هم محقّون معذورون في أمرهم هذا لو لم يسمّوا جبنهم حزماً، وفتورهم نفوراً. ونعم ما قيل:

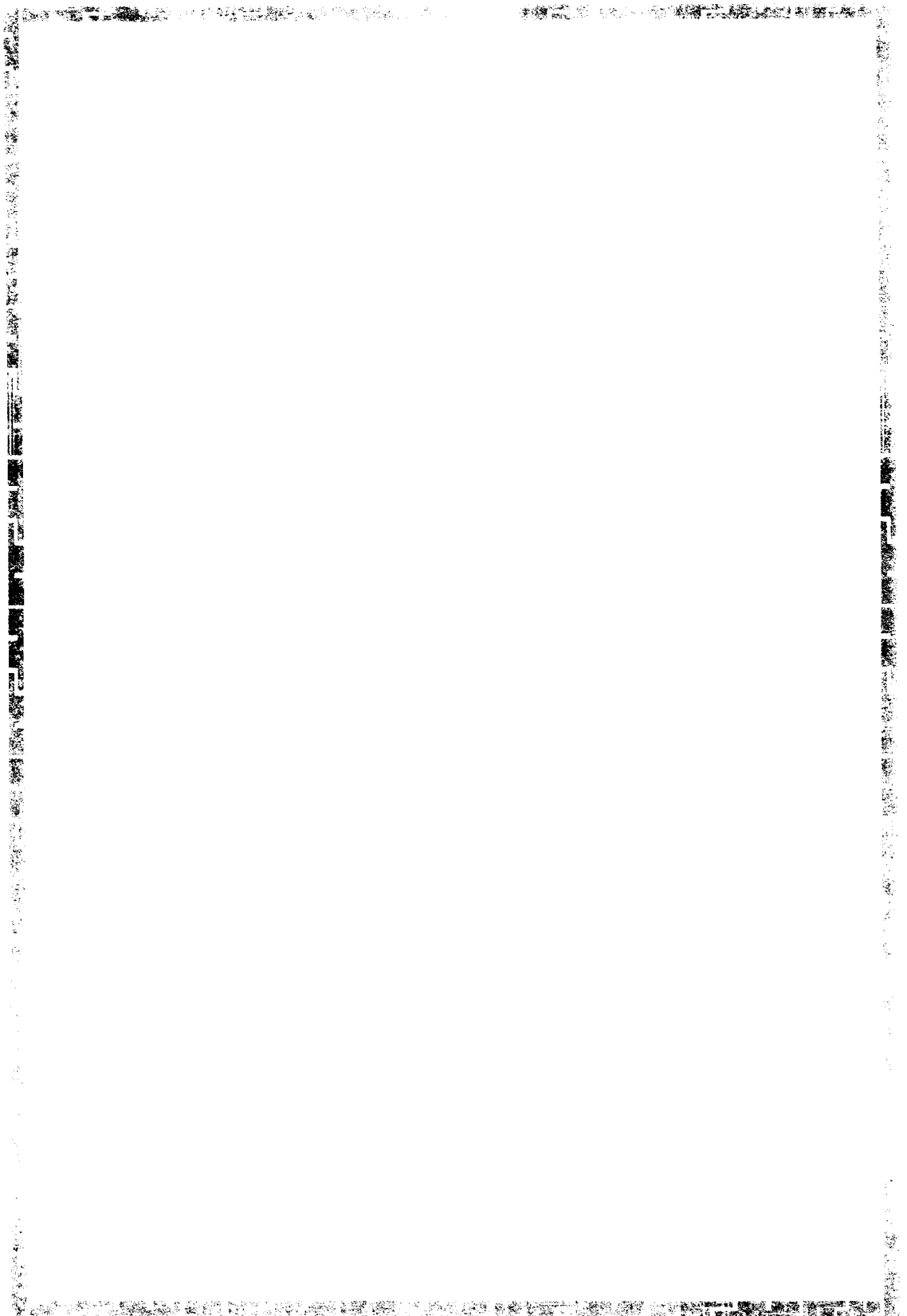
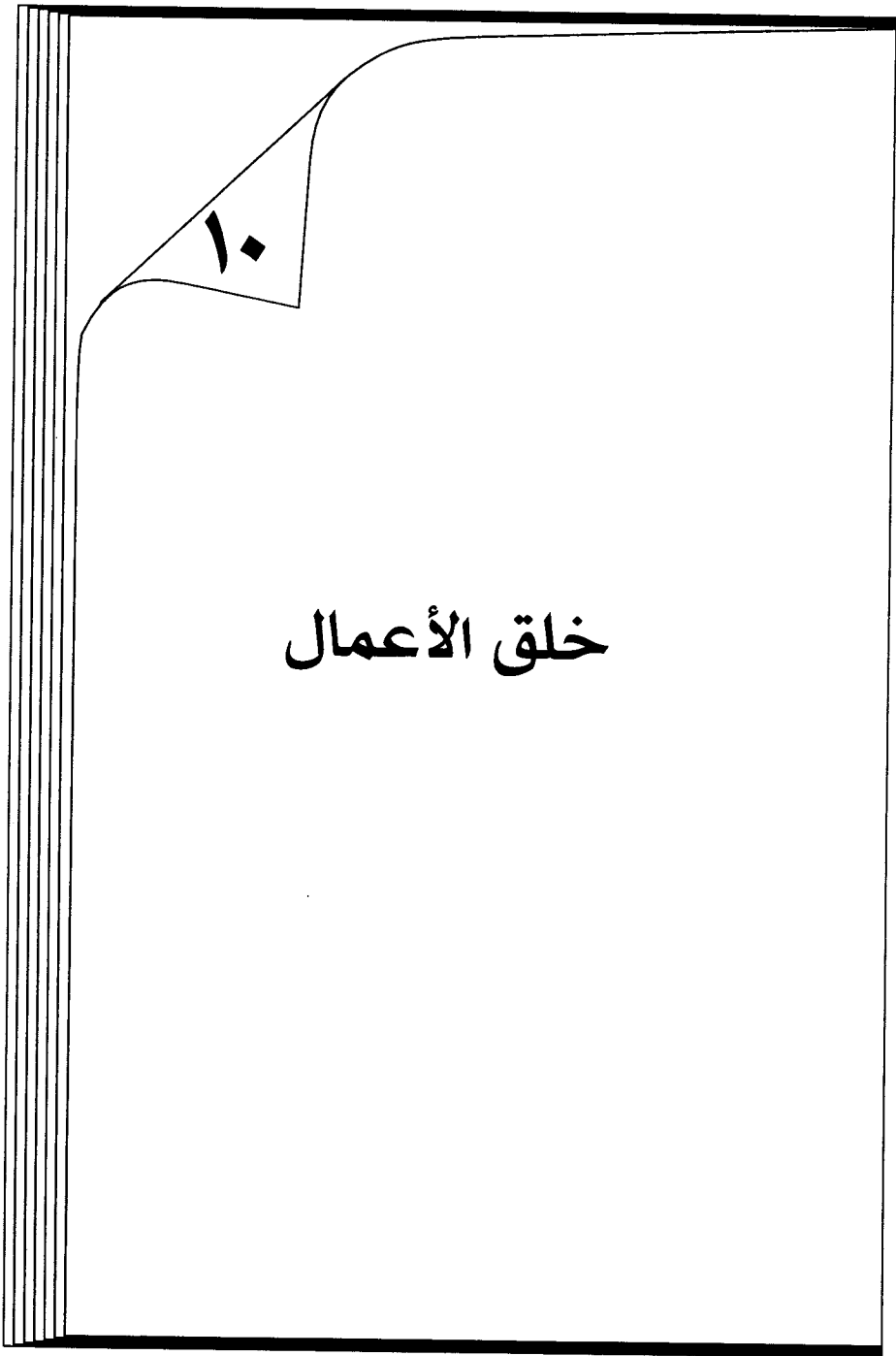
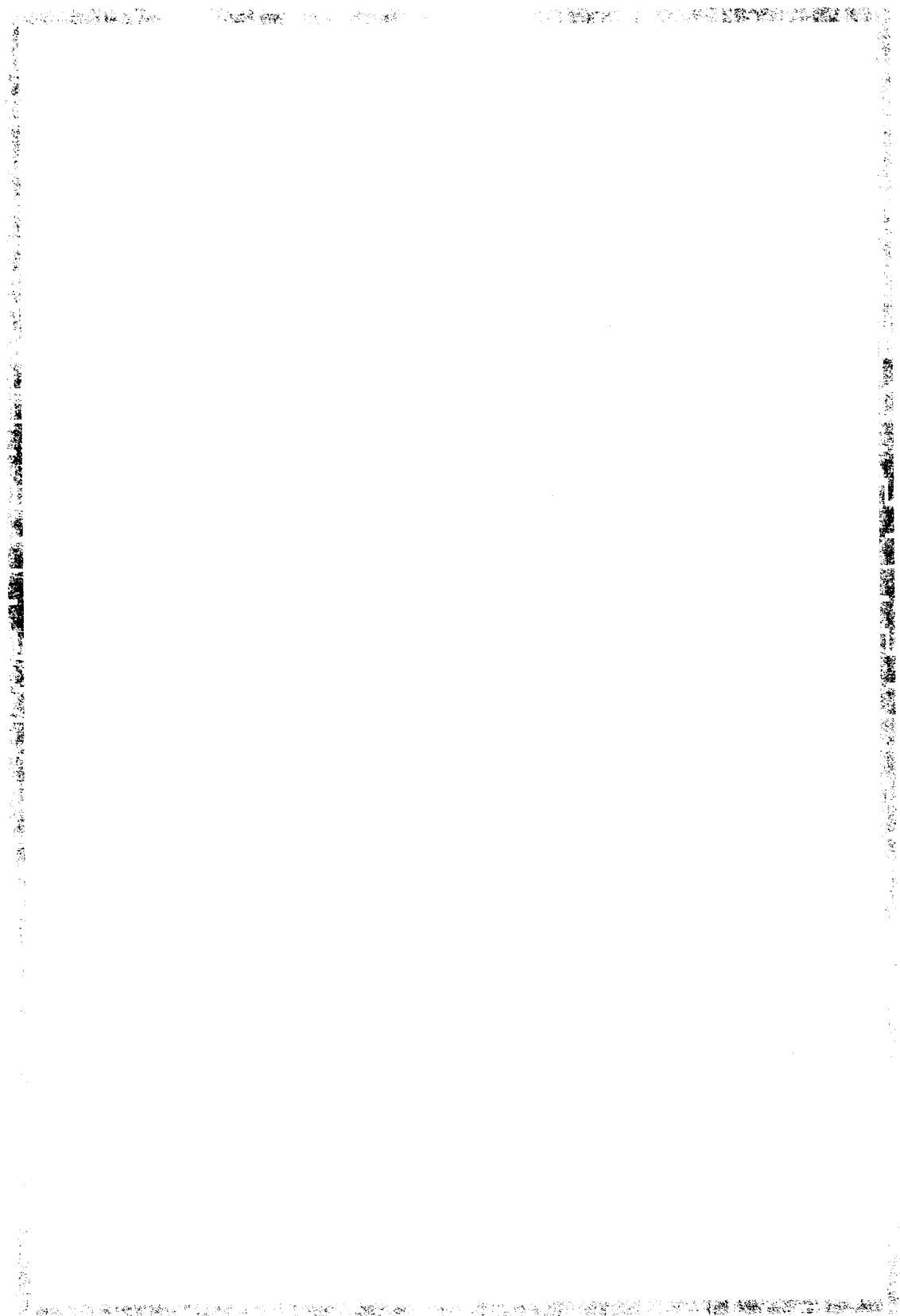
ترى الجبناء أنّ الجبن حزم — وتلك خديعة الطبع اللئيم

ولكن الكل ميسّر لما خُلق له(١).

وكتب هذه الأحرف خادم القوى العالية الروحانية محمد بن إبراهيم، الشهير بالصدر الشيرازي. أحسن اللّه أحوالها، حامداً للّه، مصلّياً على نبيّه، مستغفراً لذنبه.

---

(١) اقتباس من حديث النبي ﷺ: فكلٌ ميسّر لما خلق له.

١٠

خلق الأعمال

بسم اللّٰه الرحمن الرحيم

سبحان من تنزّه عن الفحشاء، ولا يجرى في ملكه إلاّ ما يشاء[١]. والصلاة على صاحب شريعته[٢] البيضاء، وآله مصابيح الدجى وأئمة الابتداء.

اعلم أيها الخائض في لجج هذا البحر العميق بقوة الإيمان والتحقيق، إن[٣] مسألة القدر في الأفعال من الغوامض التي تحيّرت فيها الأفهام، واضطربت فيها آراء الأنام، وليس لنا رخصة في إفشاء سرّها بالكلام، لكنّنا ننقل مذاهب ذهبت إليها[٤] علماء الإسلام، ثم نشير إلى لمعة يسيرة من طريق أهل اللّٰه ﷺ.

[المذهب الأول]

فنقول: ذهبت جماعة إلى أن اللّٰه ـ جل جلاله ـ أوجد العباد وأقدرهم على بعض الأفعال، وفوّض إليهم الاختيار على وجه الاستقلال، فهم مستبدّون[٥]

---

(١) هذه العبارة إشارة إلى حكاية وقعت بين القاضي عبد الجبار المعتزلي وأبي إسحاق الإسفراييني الأشعري. وهي: إن القاضي عبد الجبار دخل يوماً على الصاحب بن عباد وعنده أبو إسحاق، فحينما رآه القاضي قال: سبحان من تنزّه عن الفحشاء. فأجاب الإسفراييني بديهة: سبحان من لا يجري في ملكه إلاّ ما يشاء راجع: «شرح الديوان» للميبدي، ص ٤٠.
أقول: في عبارة المصنف رحمه الله إشارة إلى المذهب الحق وهو الجمع بين الجبر والتفويض، والتشبيه والتنزيه، كما مطق به صاحب الولاية الإلهية. انظر: طبع الروضاتي، ص٧ ناقلاً عن «الكشكول» للشيخ الهبائي رحمه الله وغيره.

(٢) ألف: شريعتنا.

(٣) من هنا كلام السيد الشريف الجرجاني في بعض تصانيفه، على ما نقل الفاضل البسطامي في «رسالة القضاء القدر»، راجع طبع الروضاتي، ص١.

(٤) ألف: فيها.

(٥) ألف: مستقلون.

بإيجادها على وفق مشيّتهم وطبق قدرتهم[(١)]، وزعموا أنه أراد منهم الإيمان والطاعة وكره منهم الكفر والمعصية. قالوا: وعلى هذا يظهر أمور:

[١]: منها: فائدة التكليف بالأوامر والنواهي، وفائدة الوعد والوعيد.

[٢]: ومنها: استحقاق الثواب والعقاب.

[٣]: ومنها: تنزيه اللّه تعالى عن إيجاد القبائح والشرور التي هي أنواع الكفر والمعاصي، وعن إرادتها.

ولكنهم غفلوا عما يلزمهم فيما ذهبوا إليه من إثبات شركاء للّه في الإيجاد حقيقةً؛ ولا شبهة في انه أشنع من جعل الأصنام شفعاء عند اللّه. وأيضاً يلزمهم أن ما أراد ملك الملوك[(٢)] لا يوجد في ملكه، وإن ما كرهه يكون موجوداً فيه، وذلك نقصان شنيع في السلطنة والملكوت: تعالى اللّه عن ذلك علوّاً كبيراً.

[المذهب الثاني]

وذهبت طائفة أخرى إلى أن لا مؤثر في الوجود إلاّ اللّه المتعالى عن الشريك في الخلق والإيجاد، ﴿يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ﴾ [آل عمران: الآية ٤٠]، و﴿يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ [المَائدة: الآية ١] ولا رادّ لقضائه ولا معقّب لحكمه، ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [الأنبيَاء: الآية ٢٣]، ولا مجال للعقل في تحسين الأفعال وتقبيحها بالنسبة إليه، بل يحسن منه كلّ ما يفعل في ملكه؛ لأنه يفعل في ملكه لا في ملك غيره؛ وهذه الأسباب التي ارتبط بها وجود الأشياء بحسب الظاهر ليست أسباباً بالحقيقة ولا مدخل لها في الوجود لشيء، بل إنما هي أسباب عادية جرت سنّة اللّه وعادته بأن توجد تلك الأسباب، ثم توجد عقيبها مسبباتها، وكلها صادرة منه ابتداءً من غير ترتّب بعضها على بعض وتوقّف بعض على بعض. وقالوا: في ذلك تعظيم لقدرة اللّه وتقديس له عن شوائب النقصان في الحاجة إلى غيره.

ولا شك إن هذا المذهب فيه إبطال للحكمة والترجيح، وعزل للعقل عن قضاياه على الرأى الصحيح، وسدّ لإثبات الصانع، وغلق لأبواب الفكر في

---

(١) ط: إرادتهم.

(٢) ألف: مالك الملوك.

الصانع. وأيضاً فيما ذكروه تجويز للظلم على الباري، ووضع[١] الأشياء في غير مواضعها، حتى أنه يجوز عليه عندهم تعذيب الأنبياء ﷺ عقلاً، وتكريم الكفار في دار القرار، وأخذ الصاحبة والولد والشريك، إلى غير ذلك من المفاسد القبيحة التي مبناها على إبطال الحكمة والعقل، وفي إبطاله إبطال النقل أيضاً، لأن إثبات النقل إنما يكون بالعقل. تعالى الباري القيوم عما يقولون علوّاً كبيراً.

[المذهب الثالث]

وذهب آخرون إلى أن اللّه تعالى قادر على كل شيء، لكن الأشياء في قبول الوجود متفاوتة، فبعضها لا يقبل الوجود إلاّ بعد وجود الآخر، كالعَرَض الذي لا يوجد إلاّ بعد وجود الجوهر، وكالمُرَكَّب الذي لا يوجد إلاّ بعد وجود البسيط. فقدرته تعالى في غاية الكمال تفيض الوجود على الممكنات بحسب قابلياتها المتفاوتة. فبعضها صادر عن قدرته بلا سبب، وبعضها بسبب أو أسباب. وليس في ذلك لزوم الاحتياج له تعالى في إيجاد ذي الوسط إلى ذلك الوسط حتى يكون ذلك الوسط كالآلة فيمن يفعل شيئاً بالآلة، كفعلنا الكتابة بالقلم والإحساس بالحس. حاشا القيّوم عن ذلك. وكيف يتصور ذلك في حق مَن يصدر عنه السبب المتوسط وذا السبب[٢] جميعاً، فهو مسبّب الأسباب من غير سبب.

فاللّه سبحانه يوجد الممكنات على أبلغ النظام وأفضل الوجوه، فالصادر منه إما خير محض كالملائكة ومَن والاهم، وإما ما يكون الغالب فيه الخير على الشر؛ فيكون الخيرات داخلة في قدرة اللّه تعالى بالإصالة، والشرور اللازمة للخيرات التي من القسم الثاني للخير داخلة فيها بالتبع.

ومن ثم قيل: إن اللّه يريد الكفر والمعاصي[٣] الصادرة عن العباد، لكن لا يرضى، على قياس من لدغت[٤] الحيّة أصبعه يختار قطعها[٥] بإرادته لكن بتبعية

---

(١) ط: وضعه.
(٢) ألف: ذي السبب.
(٣) ألف: الشرور.
(٤) ألف وط: لسعت.
(٥) ط: قطعه.

إرادة السلامة للشخص، ولولاها لم يرد القطع أصلاً، فيقال هو يريد السلامة ويرضى بها، ويريد القطع ولا يرضى به، إشارةً إلى هذا الفرق الدقيق.

وأنت تعلم إن هذا المذهب أصح من الأولين، وأسلم من المفاسد، واصون عند ذوي البصائر النافذة على حقائق المعارف وقواعد العقائد، فإنه متوسط بين الجبر والتفويض، فخير الأمور أوسطها(١).

[المذهب الرابع]

وذهبت طائفة أخرى ـ وهم الراسخون في العلم ـ إلى أن الموجودات على تفاوتها وترتيبها في الشرف الوجودي وتخالفها في الذوات والأفعال وتباينها في الصفات والآثار تجمعها حقيقة واحدة إلاهية(٢)، جامعة لجميع حقائقها ودرجاتها وطبقاتها، مع أن تلك الحقيقة في غاية البساطة والأحدية، ينفذ نوره في أقطار جميع الموجودات من السماوات والأرضين، لا ذرّة من ذرّات الأكوان الوجودية إلاّ ونور الأنوار محيط بها وقاهر عليها، ﴿هُوَ قَآيِمٌ عَلَىٰ كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْۗ﴾ [الرّعد: الآية ٣٣].

وهذا الذي ذهبوا إليه مما أقيم عليه البرهان طبق ما شاهدوه بالبصيرة والعيان. فإذن كما إنه ليس شأن إلاّ وهو شأنه فكذلك ليس فعل إلاّ وهو فعله، ولا حكم إلاّ للّه؛ ولا حول ولا قوة إلاّ باللّه العلي العظيم. يعنى كل حول حوله، وكل قوة قوته مع علوّه وعظمته، فهو مع علوّه وعظمته ينزل منازل الأشياء، ويفعل فعلها كما انه مع غاية تجرده وتقدّسه عن جميع الأكوان لا يخلو منه أرض ولا سماء، وكما قال إمام الموحدين عليّ عليه السلام: مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لا بِمُقارَنَةٍ، وَغَيْرُ كُلِّ شيءٍ لا بِمُزايَلَةٍ(٣).

فإذا تحقق هذا المقام ظهر ان نسبة الفعل والإيجاد إلى العبد صحيح، كنسبة الوجود والتشخص إليه من الوجه الذي ينسب إليه تعالى. فكما أن وجود زيد بعينه

---

(١) هنا نهاية كلام السيد المحقق الشريف، المنقول في رسالة الفاضل البسطامي.

(٢) في سائر النسخ: الإلهية، وفي ط: المهية.

(٣) «نهج البلاغة» الخطبة ١.

أمر متحقق في الواقع وهو شأن من شؤون الحقّ الأول، ولمعة من لمعات وجهه، فكذلك هو فاعل لما يصدر عنه بالحقيقة لا بالمجاز؛ ومع ذلك ففعله أحد أفاعيل الحقّ الأول بلا شوب نقص[١] وشين. تعالى الواحد القيوم عن نسبة النقص والشين إليه.

والتنزيه والتقديس بحاله، فإن[٢] التنزيه والتقديس يرجع إلى مقام الأحدية التي يستهلك فيه كل شيء، وهو الواحد القهار الذي ليس أحد غيره[٣]. والتشبيه راجع إلى مقامات الكثرة والمعلولية، والمحامد كلها راجعة إلى وجهه الأحدى، وله عواقب الثناء والتقاديس؛ وذلك لأن شأنه أفاضة الوجود على الكل، والوجود كله خير محض وهو المجعول، والشرور أعدام، والاعدام غير مجعولة؛ وكذا الماهيات ما شمّت رائحة الوجود. فعين الكلب نجس، ووجوده الفائض عنه تعالى عليه طاهر، والكافر نجس العين من حيث ماهيته وعينه الثابت لا من حيث وجوده، لأنه الطاهر الأصل، كنور الشمس الواقع على القاذورات والارواث، فإنه لا يخرج عن نورانيته وضيائه وصفائه بوقوعه عليها، ولا يتّصف بصفاتها من الرائحة الكريهة والكدورة الشديدة.

فكذلك كل وجود وكل أثر وجود من حيث كونه وجوداً له، ومن حيث كونه أثر وجودٍ خيرٌ محض وحسن ليس بشرّ ولا قبيح، ولكن من حيث نقصه عن التمام شرٌّ، وفي حيث منافاته لخير آخر قبيح. وكلّ من ذلك راجع إلى نحو عدم؛ والعدم غير مجعول لاحد. فالحمد للّه العلي الكبير.

[الحكومة]

فهذا حاصل هذا المذهب، ولا شبهة في أن الأخير عظيم الرتبة، سديد[٤] المنزلة، لو تيسّر الوصول إليه لأحدٍ ينال الشرف الأعلى والبهجة الكبرى؛ وبه تندفع جميع الإشكالات والشبه الواردة على خلق الأعمال، وبه يظهر معنى كلام

---

(١) ألف: قصور وتشبيه.

(٢) ألف: فالتنزيه والتقديس بحاله، لأن. . .

(٣) ألف: غيره في الدار.

(٤) في ط هنا وفيما يأتي: شديد.

الإمام عليه السلام: لا جَبْرَ ولا تَفْويضَ بَلْ أمْرٌ بَيْنَ أمْرَيْنِ[١].

إذ ليس المراد به أن في فعل العبد وقع تركيب بين الجبر والاختيار، ولا معناه أن فعله خالٍ[٢] عن الجبر والاختيار، ولا أيضاً ان العبد له اختيار ناقص وجبر ناقص، ولا انه اختيار[٣] من جهة واضطرار من جهة أخرى، ولا انه مضطر في صورة الاختيار، كما وقع في عبارة الشيخ أبي علي رحمه الله بل المراد أنه مختار من حيث هو مجبور، ومجبور من حيث هو مختار؛ بمعنى أن اختياره بعينه اضطراره.

ولنذكر لهذه المذاهب الأربعة أمثلة، فنقول: مثال المذهب الأول: كالحرارة النارية. ومثال المذهب الثاني: كالبرودة المائية. ومثال المذهب الثالث ـ وهو قول مَن يقول إذا نُسب الفعل إلى فاعله القريب كالعبد، حكم عليه بأنه مختار؛ وإذا نسب إلى جميع الأسباب السابقة عليه من سلسلة الموجودات السالفة حكم عليه بأنه مجبور عليه ـ كالكيفية التي في الماء الفاتر فإنه يقال لا حارّ ولا بارد، بل فيه حرارة ضعيفة وبرودة ضعيفة. ومثال المذهب الرابع: كحال الفلك عند التحقيق، فإن التحقيق أن الفلك جامع لهذه الكيفيات على وجه البساطة، بمعنى انه له كيفية واحدة بسيطة هي بعينها كل كيفية توجد في العناصر متفرقة، لنقص وجود العنصر. فحرارة السماء ليست ضد برودتها وبالعكس، وكذا رطوبتها ليست ضد يبوستها وبالعكس، بل الجميع واحدة بسيطة. وليس الفلك كالمعتدل العنصري الذي يوجد فيه الكيفيات مكسورة الشدة، لأنه شديد القوى لكمال صورته الفلكية الخارجة عن جنس هذه الصور العنصرية ذاتاً وكيفية.

وأنت أيها الراغب إلى تحقيق الحقّ، الساعي إلى ساحة عالم التقديس، لا تكن ممن اتصف بأنوثة التشبيه المحض، ولا بفحولة التنزيه الصرف، لا بخنوثة الجمع بينهما كمن هو ذو الوجهين؛ بل كن مقتدياً بسكّان صوامع الملكوت الذين هم من العالين[٤]، ليست لهم شهوة أنوثة التشبيه، ولاغضب ذكورة التنزيه، ولا الخلط والامتزاج بين الصفتين، وإنما هم من أهل الوحدة الجمعية الإلهية، فإن

---

(١) «التوحيد» ص ٣٦٢. «الكافي» ج١، ص ١٦، «البحار» ج٥، ص ١٧.

(٢) ط: إن فيه خلواً.

(٣) إن له اختياراً ـ ظ.

(٤) خ: العالمين.

اللّه سبحانه عالٍ في دنوّه، دانٍ في علوّه، واسع برحمته كل شيء، لا يخلو منه أرض ولا سماء، ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: الآية ٤] ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ﴾ [المجادلة: الآية ٧] .

[تمثيل]

إن أردت مثالاً لأن تعلم به كيفية كون الأفعال الصادرة عن العباد هي بعينها فعل الحقّ، لا كما يقوله الجبري، ولا كما يقوله القدرى، ولا كما يقوله الفلسفي، فانظر إلى افعال الحواس والقوى التي للنفس الناطقة[1] التي خلقه اللّه مثالاً له تعالى ذاتاً وصفة وفعلاً، لقوله ﷺ: مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ[2] . فإن التحقيق عند النظر العميق ان فعل كل حاسة وقوة - من حيث هو فعل تلك القوة - فعل النفس. فالابصار مثلاً فعل البصر، وكذا السماع فعل السمع بلا شك، لأنه لا يمكن[3] شيء منها إلاّ بانفعال جسماني، وهو بعينه فعل النفس بلا شك، لا كما اشتهر في الحكمة الرسمية أن النفس تستخدم القوة كمن يستخدم كاتباً أو ناقشاً، والفرق بأن الاستخدام ههنا طبيعي، وهناك غير طبيعي. بل كما حقّق في مقامه من أن النفس بعينها تكون عيناً باصرة وأذناً سامعةً، وكذا تكون قوة باطشة في اليد، وقوة ماشية في الرجل؛ فبها يبصر العين الباصرة، وبها يسمع الأذن السامعة، وبها يبطش اليد الباطشة، وبها يمشى الرجل الماشية.

فالنفس مع تجردها وتنزهها عن البدن وقواه لا يخلو منها جزء من أجزاء البدن عالياً كان أو سافلاً، ولا تقومها قوة من اقوى بمعنى أن لا هوية للقوى غير هوية النفس؛ لأن النفس هوية أحدية عقلية، جامعة لهويّات سائر القوى والأجزاء، تستهلك عندها وتضمحل لديها هوّيات سائر القوى والأجزاء، لأنها محيطة بها قاهرة عليها، منها مبدؤها وإليها منتهاها، كما أن النفس من اللّه مشرقها وإلى اللّه مغربها، وكذا جميع الأشياء منه تبتدىء وإليه تعود وتصير، فالنفس - وهي القلب المعنوي - أمير الحواس والجوارح، فلا يكون من الجارحة فعل إلاّ بإرادة النفس،

---

(١) ط: للنفس الإنسانية.

(٢) «المناقب» للخوارزمي، فصل ٢٤. «مصباح الشريعة» ص ٤١.

(٣) ط: لا يكون.

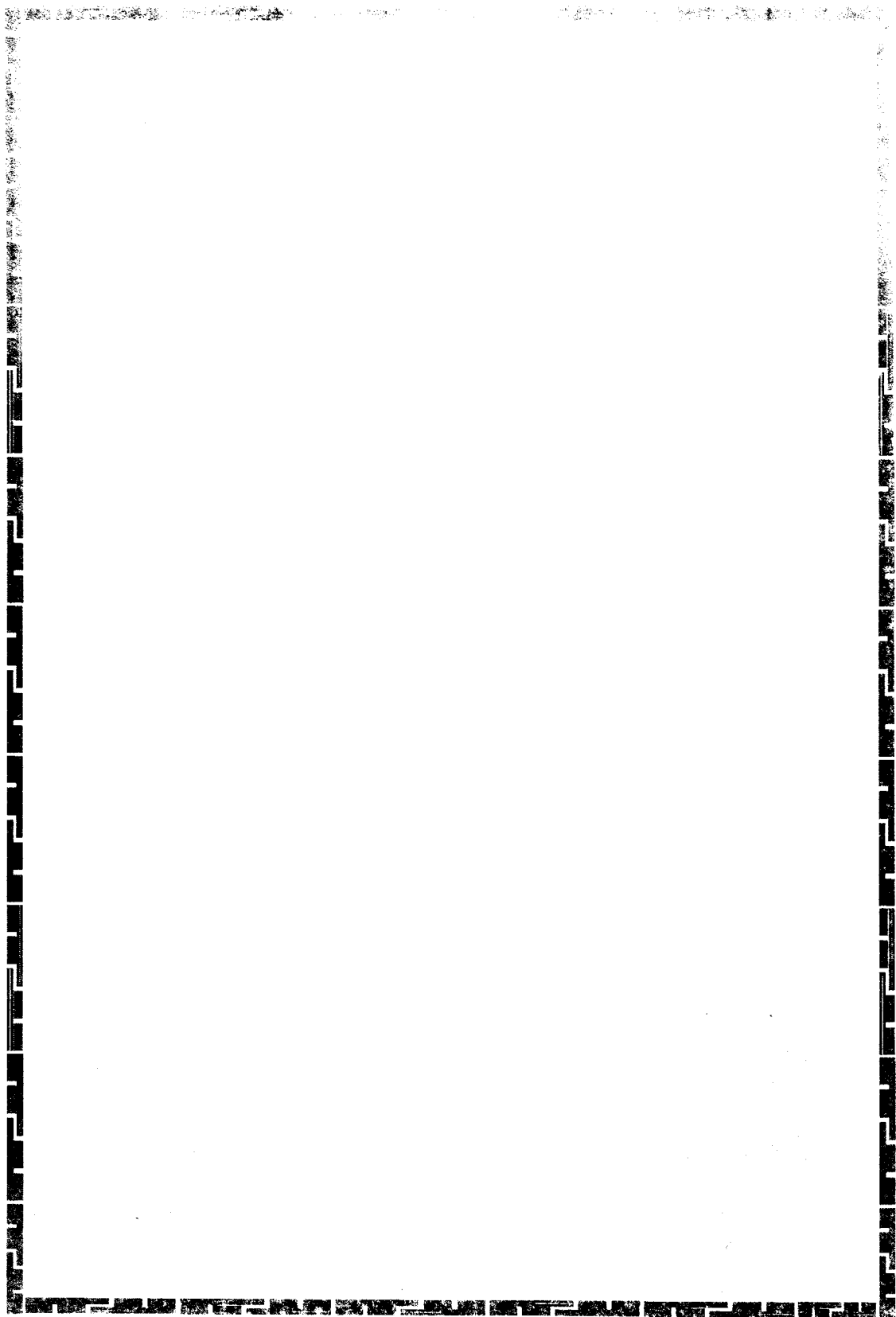
ولولا إرادة النفس كانت الجارحة جماداً لا حركة فيها.

ثم إرادة النفس كوجودها لا تنشأ من ذاتها، وإنما تنشأ من إرادة اللّه تعالى التي هي عين ذاته، وإنما اللّه يخلق فيها إرادة ومشيّة ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ﴾ [الإنسان: الآية ٣٠]. فكما ينشأ من النفس في الباصرة شعاع* تدرك به الألوان والأضواء، وفي السامعة قوة تدرك بها الأصوات، فكذلك يخلق اللّه تعالى في النفس إرادة وعلماً تدرك وتتصرف في الأمور.

وعند هذا التحقيق ينكشف سرّ قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰۚ﴾ [الأنفال: الآية ١٧]. فسلب الرمى منه ﷺ من حيث أثبت له. وكذا قوله تعالى: ﴿قَٰتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ ٱللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾ [التوبة: الآية ١٤]. فنسب القتل إليهم والتعذيب إلى اللّه تعالى بأيديهم، والتعذيب هناك عين القتل.

فهذا ما سنح لنا في مسألة «خلق الأعمال» مما ألهمني اللّه تعالى المدرك الفعّال عند تصادم الشكوك والأهواء من تراكم[1] البدع والآراء في زمان، شاع فيه الجهل والأضرار لأبنائه، وانتشر فيه الانكار والاستنكار إلى حيث يعدّ اكتساب العلوم الإلٰهية من جملة الشين والعار، وبإنكار المعارف الحقيقية يكتسب الجاه والافتخار، ويكاد أن ينقرض أهل علم التوحيد من البلاد والديار، ويحقّ القول الحقّ عليهم بدعوة المُحقّ[2]: ﴿رَّبِّ لَا تَذَرْ عَلَى ٱلْأَرْضِ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ دَيَّارًا﴾ [نوح: الآية ٢٦]. ولكل قهوة شاربون وعلى سكرهم ساربون[3]، و ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [المؤمنون: الآية ٥٣]؛ ﴿وَيَأْبَى ٱللَّهُ إِلَّآ أَن يُتِمَّ نُورَهُۥ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [التوبة: الآية ٣٢][4].

(١) ط: وتراكم.
(*) في النسخ: شعاعاً.
(٢) خ: الحق.
(٣) ط: على شكرهم شاكرون.
(٤) وفي النسخ: المشركون.

١١
شواهد الرّبوبيّة

بسم اللّٰه الرحمن الرحيم

الحمد للّٰه الذي جعل نور معرفته نتيجة إيجاد الأرواح والأجساد، وتجلّى بقدسه لقلوب العارفين بأسرار المبدأ والمعاد، وأوحى في كل سماء أمرها لإدارة المتجسدة الكوكبية ليتنوّر بها هذه البقاع والبلاد، وينشأ منها تعمير الأرض بالحيوان والنبات والجماد، والغرض الأصلي منها نشوء الآخرة بخلقه الإنسان ليستكمل بنور العلم والإيمان، ويعمل بما يجرده عن الاكوان، ويستعد لمجاورة الرحمٰن، وإنما خلق من فضالته سائر المركبات من الأركان، فسبحان من فاطر ما أقدسه وأعظمه! فأشكره على نعمائه المترادفة المتصلة، وآلائه المتتالية المتوافرة، واستيعيذ[١] به من مس الشيطان في تحرير هذه العجالة، وأصلّي علي نبيّه وآله المطهرين عن أرجاس الخواطر المضلّة، المحروسين في سماء قدسهم وطهارتهم عن طعن أوهام الجهلة الضالة.

وبعد، فهذا[٢] موجز[٣] إشارات إلى جواهر نفيسة زاهرة، وتلميحات [ألف ـ ١] إلى فرائد ثمينة باهرة، ترشحت بإمداد فضل اللّٰه العزيز المنان في سحاب عالم العقل والجود والإحسان، وترسخت وانعقدت في صدف النفس الناطقة بالصدق والايقان، ثم استخرجت بوساطة غوامض القوة الفكرية من قعر بحر الحكمة إلى سواحل النطق والبيان، ثم ثقبت[٤] الناطقة[٥] كلاً منها بمثقب التدبير والتحقيق وقوة التأمل والتدقيق، حتى اتسمت بسمة الاتساق والانتظام، واتصفت بصفة

(١) ش: استفيد.
(٢) م: وهذه.
(٣) م: مؤخر.
(٤) م: نقلت، ش: يقثب.
(٥) م: الناقلة.

الائتلاف والالتئام، وصارت بحمد اللّٰه صالحة لأن تكون سبحات يسبّح بها المسبّحون في جوامع القدس، أو قلائد يتزين بها الحور العين في مجامع[١] الأنس.

فأقول وأنا الفقير محمد الشهير بصدر الدين الشيرازي ـ نور اللّٰه بصيرته وشرح صدره ـ: اني بفضل اللّٰه وتأييده وحسن هدايته وتسديده قد اطلعت بسبب كثرة المراجعة إلى عالم الأمر، والعكوف على باب الإفاضة[٢] والرحمة، وطول المهاجرة عما أكبّ إليه[٣] الجمهور وتلقّفوه[٤] كما هو المشهور على مسائل شريفة إلٰهية وغوامض لطيفة سبحانية، قلّما تيسّر لأحد الوقوف عليها [من] الأفاضل الحكماء ممن كثرت رياضته وأعظمت عند الناس منزلته، بل تفردت بمقاصد عالية لم يتفق الاطلاع على فحواها والاهتداء إلى مغزاها، إلاّ ممن امتحنت[٥] نفسه بالانقطاع عن أغراض الدنيا وماتت غريزته عن الشهوات والهوى. قد أودعنا بعضاً من هذه المسائل متفرقة في [ب ـ ١] كتب عديدة ورسائل، وكثيراً[٦] منها لا يمكنني النص عليها خوفاً عن الانتشار في الاقطار وقصور الطبائع عن دركها من المقال من غير تهذيبها بنور الأحوال؛ وذلك مما يوجب الضلال والإضلال[٧] و*هذه هي التي سأذكرها على سبيل الحكاية مجردةً عن البراهين في مشاهد مشتملة على شواهد، وكنّيتها[٨] شواهد الربوبية، رجاء أن تصير باعثة على تشويق الطالبين لسلوك منهج اليقين بالتحصيل، واللّٰه يقول الحقّ ويهدى السبيل، المشهد الأول[٩] وفيه شواهد:

---

(١) م: جوامع.
(٢) م: الإضافة.
(٣) عليه ـ ظ.
(٤) «تلقّق من فيه كذا»: حفظه.
(٥) امتهنت ـ ظ.
(٦) كثير ـ ظ.
(٧) م: الاختلال.
(*) توجد الخطبة في نسخة «ش» على الترتيب التالي: «الحمد لله الذي... الجهلة الضالة، فأقول وأنا الفقير... الضلال والإضلال، وبعد فهذه موجز... مجامع الأنس، وهذه هي التي...
(٨) م: كميتها.
(٩) م: ـ والله... الأول.

[١]: مسألة التوحيد الخاصى الذي ذهب إليه العرفاء، ولم يبلغ إلى دركه أفهام جمهور الحكماء، ولم يتّفق لأحد فيها الكشف والعيان مع إقامة الحجة والبرهان.

[٢]: مسألة التوحيد العامّي الحكمى، والبرهان العرشى عليه بوجهٍ لا يرد عليه الشبهة المشهورة المنسوبة إلى ابن كمّونة.

[٣]: تحقيق لوجود المثل الأفلاطونية[١]، وهذا مما لم يصل إليه أحد من الحكماء الذين جاؤوا بعد «افلاطون» الإلٰهي، بل كل من أتى بعده أنكر هذه المسألة إلى هذا الزمان، وكثير من الحكماء شنعوا عليه بها، وأبلغوا في التشنيع، سيما المعلم الأول في تعليمه، وربما أوّلوها تأويلات عائدة غير مرضية.

[ألف]: منها: إنها عبارة عن العلوم التفصيلية الحصولية القائمة بذاته تعالى، على ما ذهب إليه المشّاء، أتباع المعلم الأول، كالشيخين أبي نصر وأبي علي ومن في طبقتهما، وبه أوّل المعلم الثاني كلام «افلاطون» في رسالة «الجمع بين الرأيين»[٢].

[ب]: ومنها: إنها عبارة عن عالم [ألف ـ ٢] المثال، كما زعمه بعضهم.

[ج]: ومنها: إنها إشارة إلى طبائع الأنواع من حيث هى هى، ظن إنّه ذهب إلى أن الكلى الطبيعي موجود في الخارج بشرط لا شيء، بناءً على انه موجود إذا أخذ لا بشرط، ولم يفرق بين أخذ الشيء مع قطع النظر عن كل ما يقارنه وين أخذه مجرداً عنها؛ وبهذا الوجه أول الشيخ في الهيات «الشفاء»[٣] المثل الافلاطوينة.

[د]: ومنها: ما ذكره صاحب «حكمة الإشراق» من انها عبارة عن العقول التي هي واقعة في سلسلة العرض، بناءً على مذهبه[٤] من ان الأجسام المخالفة نوعاً يجب أن يكون مبادئها القريبة عقولاً متكثرة بحسب تكثّر[٥] أنواعها، فكل نوع

---

(١) راجع «الأسفار» ج٢، ص ٥٣ ـ ٧٨.
(٢) «الجمع بين رأيي الحكيمين» ص ٩٨ ـ ٩٩.
(٣) الهيات «الشفاء» ط مصر، ص ٣١١.
(٤) «حكمة الإشراق» ص ١٤٤، وقارن «الأسفار» ج٢، ص ٥٣.
(٥) م: يكثر.

جسماني نور عقلى هو مبدأ وجوده[١] ورب نوعه ومدبر أشخاصه. وهذا أقرب الوجوه المذكورة، إلاّ انها ليس ما رامه؛ فإن لكل نوع عنده فرداً قائماً بذاته من سنخ سائر الأفراد.

[هـ]: ومنها: انها عبارة عن نفس هذه الصور المادية الشخصية من حيث كونها حاضرة عنده، [و] من تلك الحيثية لها ثبوت على وجه آخر غير محتجب بالأغشية المادية. فهذه هي الوجوه المذكورة في تأويل كلامه، وليس شيء منها غرض افلاطون الإلهي؛ وقد خصّنا اللّه تعالى بإلهامه وإكرامه في تحقيق هذا المقام، فالمسألة عندي في غاية الوضوح والإنارة، وذكرنا البرهان عليها في كتابنا المسمى بـ «الأسفار الأربعة»[٢].

[٤]: إنّ أثر الجاعل هو نحو الوجود الخاص الصادر [ب ـ ٢] عن الواهب جعلاً بسيطاً، وليس المجعول نفس الماهية مع قطع النظر عن الوجود، كما زعمه الإشراقيون؛ ولا صيرورة الماهية موجودة كما ذهب إليه المشاؤون، فالوجود هو الصادر من الفاعل لأنه الموجود بالذات دون المسمى بالماهية لأنها الواقع بالعرض بمنزلة الظل من ذي الظل، فهي المجعولة بالعرض كما حققناه في موضعه، وقد اتقنّا[٣] على هذا المطلب براهين قطعية ذكرناها في أسفارنا وفي «الحكمة القدسية»[٤].

[٥]: إنّ الوجود حقيقته[٥] بسيطة واقعة في الخارج بجميع أشخاصه وخصوصياته، والتفاوت بين أشخاصه وخصوصياته يكون بالتأكد والضعف، والتقدم والتأخر، والغنى والفقر؛ وليس الوجود في نفسه كلياً ولا معروضاً للكلية حتى يكون كلياً طبيعياً، ولا جزئياً واقعاً تحت معنى نوعى أو جنسي، وليس شموله لجميع الموجودات كشمول الكلي لجزئياته، بل شموله وانبساطه على هياكل الممكنات على نحو آخر لا يعلمه إلاّ الراسخون في العلم.

---

(١) م: موجودة.

(٢) راجع: «الأسفار» ج٢، ص ٦٢.

(٣) أقمنا ـ ظ.

(٤) «الأسفار» ج١، ص ٤١٤، و«المسائل القدسية» ص ١١ ـ ١٨.

(٥) ش: حقيقة.

[٦]: إثبات نحوين آخرين من التقدم سوى الخمسة المشهورة بين الفلاسفة، أحدهما التقدم بالحقيقة، والثاني التقدم بالحق؛ وقد ذكرناهما حداً وبرهاناً في مقامهما.

[٧]: إن الصادر بالذات عن الحق الأول وجود المعلول الأول، وأمّا ماهيته المركبة من جنسه وفصله فهي غير صادرة عنه، لكنها لازمة لوجوده، واللوازم عندنا غير محتاجة إلى جعل وتأثير، وبهذا [ألف ـ ٣] يستقيم التثليث المذكور في صدور الموجودات الثلاثة عن المعلول الأول، أي الفلك الأول ونسه وعقله، كما عليه الحكماء.

[٨]: إن طبيعة الوجود وإن كانت واحدة بسيطة بحسب الحقيقة، لكنها مختلفة بحسب الماهيات المتعددة[١] كل منها مع مرتبة من مراتبه سوى الوجود الأول الذي لم يَشوبه[٢] ماهية أصلاً، لأنه صرف الوجود الذي لا أتم منه وهو الوجود غير المتناهي شدة، وفوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى، فلا يحده حد، ولا يضبطه نعت ذاتي، ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا * وَعَنَتِ ٱلْوُجُوهُ لِلْحَىِّ ٱلْقَيُّومِ﴾ [طٰه: الآيتان: ١١٠، ١١١].

[٩]: تحقيق علمه تعالى بالأشياء على وجه عرشي اختصاصي، ليس كما ذهب إليه المشاؤون من إرتسام صور الأشياء في ذاته وتقرير ورسوم الممكنات قائمة بذاته؛ ولا كما ذهب إليه الإشراقيون من كون مناط علمه الذاتي بالأشياء الخارجة عن ذاته نفس وجودات تلك الأشياء؛ ولا ما ذهب إليه المعتزلة القائلين[٣] بثبوت المعدومات؛ ولا ما ذهب إليه افلاطون من كون علمه عبارة عن المثل القائمة بذاتها؛ ولا ما رآه فرفريوس القائل باتحاد العقل [والعاقل] والمعقول؛ ولا الذي عليه المتأخرون من العلم الاجمالي على النحو الذي قرّروه في كتبهم، بل كما أفادنا اللّه سبحانه بطريق آخر غير شيء من هذه الطرق المذكورة.

[١٠]: تحقيق القول في الوجود الذهني من أن قيام الصور الخيالية بالنفس

---

(١) في النسخ: المتحدة.

(٢) لم يَشُبْه ـ صح.

(٣) القائلون ـ ظ.

ليس بحسب الحلول حتى تكون النفس قابلة إياها، بل بحسب الصدور [ب ـ ٣] حتى تكون النفس فاعلة لها.

[١١]: تحقيق القول باتحاد العاقل بالمعقول، حسبما هو المنقول عن فرفوريوس، بوجه سديد، لا يرد عليه ما أورده الشيخ الرئيس ومن تأخر عنه، وهذا أيضاً من المسائل الشريفة التي لا يصل إليها الإنسان بقوة الفكر البحثي [من] غير تصفية الباطن وتهذيب السر.

[١٢]: تحقيق القول باتحاد النفس بالعقل الفعال بعد خروجها عن غشاوة الطبع واتصافها بالكمال العقلي.

[١٣]: كيفية إثبات أن العقل الفعال مع كونه سبباً فاعلياً للنفوس الإنسانية ومتقدماً عليها، كذلك غاية مترتبة على وجودها وكمالها؛ وثمرة حاصلة من استكمالها وانتقالها من ادون حالها[1] إلى أعلى منازلها في ارتحالها. وهذا أمر عجيب في غاية الغرابة كيف يكون جوهراً واحداً فاعلاً متقدماً على وجود شيء وغاية متأخرة عن وجود ذلك الشيء من غير أن يتغير ذلك الجوهر في ذاته وصفاته المتقررة في ذاته، لتعاليه عن الوقوع في التجدد والاستحالة! وذلك لغاية سعة وجوده وبسط حقيقته، لكونه أثراً من آثار قدرته تعالى ومن سكان عالم جبروته.

[١٤]: إن وحدة الموضوع ـ المعدودة من جملة الوحدات الثمانية ـ المعتبرة في شرائط التناقض يجب أن يقيّد بكونها في موضوع جسماني محسوس وإلاّ فوجود النقيضين ليس مستحيلاً في الموضوعات العقلية التي لها نحو من الوجود، لا [ألف ـ ٦] يتزاحم فيه الموجودات، ولا يتزاحم فيه المتقابلات. فللوجود مراتب عجيبة ولكل مرتبة نحو آخر غريبة.

وبما ذكرنا ينكشف تجرد النفس وكونها في ذاتها غير جرميّة، وبذلك يندفع بعض شبه الوجود الذهني.

[إيضاح]: إن الصور النوعية للجواهر الجسمانية ليست مندرجة تجت جنس الجوهر ولا واقعة في مقولة أخرى من المقولات التسع العرضية، بل كل منها

---

(١) م: خالها.

حقيقة بسيطة لا جنس لها ولا فصل، كالوجود.

[١٥]: تجويز الحركة من مقولة الجوهر، وإنقلاب الشيء في الأطوار الجوهرية الجمادية والنباتية كمادة الإنسان المنقلبة في الأطوار، لا على طريق الفساد والكون بل على نهج الاستكمال، كما أشير إليه في القرآن العظيم: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدۡحٗا فَمُلَٰقِيهِ ۝٦﴾ [الانشقاق: الآية ٦].

[١٦]: إن عروض الموت الطبيعي للإنسان ليس لأجل ما زعمته الطبيعيون والأطباء من أن موجبه تناهي القوى الجسمانية وانحلال القوى واضمحلال المواد، لاحتمال ورود الامدادات المتوالية[١] على المادة القابلة[٢] من المبادىء المجردة على سبيل الوساطة من النفس، كما في تحريكات قوى الأفلاك لموادها على سبيل توارد الإشراقات العقلية والنفسية مما فوقها. بل موت البدن إنما يعرض للإنسان لأجل توجه النفس توجهاً غريزياً إلى النشأة الآخرة، وسلوكها سلوكاً ذاتياً إلى جهة المثالي، ورجوعها إلى عالم الحق، فإذا ارتحلت من الدنيا إلى الآخرة يعرض [ب - ٤] الموت الطبيعي للبدن. فهذا معنى الموت الطبيعي للإنسان.

وبيّنا كما أشرنا استقلال النفس شيئاً فشيئاً بحركتها[٣] الذاتية، وترك استعمالها للآلات البدنية كذلك، حتى تتفرد بذاتها، ويخلع البدن بالكلية. وهذا المعنى لا ينافى الشقاوة الأخروية بل يوجبه، فإن الاتصاف بذمائم الصفات الحاصلة من كثرة المعاصي والتعذيب بالجهل والكفر وأمثالهما مما يستلزمه قوة الوجود وشدة الفعلية والتحصل وحدّة البصر الباطني - كما في قوله تعالى: ﴿فَكَشَفۡنَا عَنكَ غِطَآءَكَ فَبَصَرُكَ ٱلۡيَوۡمَ حَدِيدٞ﴾ [ق: الآية ٢٢]. وكشف[٤] الغطاء يحصل بالانسلاخ عن لباس البدن وحِدّة البصر بقوة جوهر النفس.

[١٧]: إن حقيقة كل ماهية تركيبية ليست إلاّ فصله الأخير، وأما سائر الأجناس القريبة أو البعيدة وباقي الفصول فهي من باب اللوازم، فهي وإن كانت

---

(١) م: توالية.

(٢) م: المقابلة.

(٣) م: ش: بحيوتها.

(٤) م: ش: فكشف.

داخلة في حد الشيء لكنها خارجة عن ذات المحدود، وهذا مما جوزه المنطقيون في بعض الحدود وقد ذكره الشيخ في «الشفاء»[1] ومثّل ذلك بإصبع الإنسان وقوس الدائرة حيث إن مفهوم الإنسان داخل في حد الاصبع خارج عن حقيقتها.

[١٨]: إن صور العناصر غير داخلة في حقيقة المركب الطبيعي كالجماد والنبات والحيوان، بل هي من شرائط وجودها الكونى، وليست داخلة في قوام المركب كما هو المشهور وعليه الجمهور، ولا متخلفة عنه كما زعمه بعضهم، وحكاه الشيخ الرئيس[2] و[ألف ـ ٥] ذكر إن هذا المذهب أحدث في زمانه وذلك لشواهد[3] التحليل بآلة القرع والإنبيق على بقاء تلك الصور.

[١٩]: مسألة المعاد الجسماني[4] وهذا مما ألهمني اللّه به وفضّلني على كثير من خلقه تفضيلاً، ولم أجد في كلام أحد من الإسلاميين والحكماء السابقين واللاحقين في هذه المسألة ما يشفى العليل ويروى الغليل. نعم استفدناها من كتاب اللّه وحديث نبيّه وعترته عليهم السلام ووجدنا لمعات متفرقة في كتب أكابر الصوفية رضى اللّه عنهم ورضوا عنه ذلك لمن خشى ربّه.

[٢٠]: تحقيق ماهية القبر وعذابه وكونه إمّا روضة من رياض لجنة أو حفرة من حفر النيران.

[٢١]: إن النفس الإنسانية إنما تكون في أول نشأتها بدنية مادية كسائر الصور النوعية ثم تصير مجردة ذاتاً لا فعلاً، ثم تصير مفارقة عن الأجسام المحسوسة الكثيفة المادية ذاتاً وفعلاً جميعاً عند الموت، فهي إما سعيدة وإما شقيّة ـ إن بقيت علاقتها مع تلك الأجسام ـ وإما من جملة المقربين أن تجردت عن الاجرام وعلائقها جميعاً بالكلية.

النفس الآدمية ما دام كون الجنين في الرحم درجتها درجة النفوس النباتية، وإذا خرج الطفل من بطن أمه صارت نفسه بمنزلة نفوس سائر الحيوانات إلى أوان

---

(١) الهيات «الشفاء» ط مصر، ص ٢٣٠ و٢٤٨.

(٢) طبيعات «الشفاء» ط مصر، ج٢، ص ١٣٣.

(٣) م: الشواهد.

(٤) م: ـ مسألة المعاد الجسماني.

البلوغ الصوري، ثم تصير ناطقة بعد ذلك، فإن كان فيها استعداد الارتقاء إلى حد النفس القدسية والعقل بالفعل، فإذا بلغت حد الأربعين وهو أول [ب ـ ٥] البلوغ المعنوي صارت نفساً قدسية إن ساعدها التوفيق الإلٰهي. فالجنين ما دام في الرحم نام بالفعل، حيوان بالقوة؛ وإذا خرج من بطن أمّه قبل البلوغ فهو حيوان بالفعل، إنسان بالقوة؛ وإذا بلغ حد البلوغ الصوري فهو إنسان بالفعل ملك بالقوة. وأما مرتبة القوة القدسية فربما لم يبلغ من ألوف من أفراد الإنسان واحد إليها.

[٢٢]: مسألة المعراج الإنساني وتحقيق عروج رسول اللّه ﷺ ببدنه الشريف وهيكله المحسوس إلى عالم السماء، على وجه لا يوجب خرق الأفلاك ولا فقدان بدنه المبارك في المدينة الطيبة.

وقع الشك لبعض العرفاء، [في] انه عرج رسول اللّه ﷺ بقالبه في طبقات الأجرام العالية، أو اتّسع عرصة قلبه وانشرحت حتى أدرجت فيه السماوات. والمذهب المنصور انه عرج بقالبه المتصف بصفة قلبه، لغلبة روحانيته على جسمانيته، كقول القائل[١]...

رقّ الزجاج ورقّت الخمر فتشابها وتشاكل الأمر

... سوى في جسمه وشخصه، ونهض طائر همّته وذكره وتعظّله، وازعجه فرط حياته وشوقه من الأمن والبين[٢] حتى وطن وتوطن حريم قاب قوسين.

[٢٣]: إن النفس الإنسانية مشتملة على أجزاء ثلاثة، لكل[٣] منها نشأة أخرى، أحدها: في جواهر هذا العالم؛ وثانيها: في عالم البرزخ؛ وثالثها في عالم القدس. فالأول: [ألف ـ ٦] طبع؛ والثاني: نفس؛ والثالث: عقل بلسان الحكمة، وروح بلسان الشريعة. وان شئت قلت الأول صدر؛ والثاني قلب؛ والثالث نور.

[٢٤]: إن حقيقة الإنسان نوع واحد في هذه النشأة، وأنواع كثيرة في النشأة الثانية غير محصورة في عدد، إلاّ أن أجناسها أربعة[٤]، لأنها أما أن تصير من

---

(١) هو صاحب بن عبّاد رَحِمَهُ ٱللَّٰهُ.

(٢) هذه الفقرة لا تخلو من تصحيف وتخليط.

(٣) م: كل.

(٤) ثلاثة ـ ظ.

جنس الملائكة إذا غلبت عليه صفة العلم والحكمة؛ وإما أن تصير من جنس الشياطين إذا غلبت عليها الشهوة، أو من جنس السباع إذا غلبت عليها صفة الغضب والانتقام وحب الرئاسة.

[٢٥]: إن النفس الإنسانية تنزل إلى درجة الحواس عند إدراكها لمحسوسها فتصير عند الإبصار عين القوة البصرية، وعند السماع عين القوة السمعية، وهكذا في بواقي الحواس، حتى القوة الإلهية والقوة التي تباشر التحريك في العضلات. وكذا ترتفع عند إدراكها للمعقولات إلى درجة العقل الفعال وتتحد به على نحو يعلمه الراسخون في العلم، ومن لم يبلغ إلى مقامهم يزعم انه يلزم من اتحاد النفوس الآخرة(١)، وكذا لزوم تعقل النفس جميع ما يعقله العقل الفعال. وبيّنا كل ذلك على القصور عن نيل هذا المرام وعدم الاطلاع على البرهان النيّر العرشي الكاشف لحجب الأوهام.

[٢٦]: الصور لمرئية في المرايا(٢) ليست منطبعة فيها، سواء كانت في(٣) سطوحها أو في أغوارها كما زعمه [ب ـ ٦] الطبيعيون. ولا موجودة [منها] كما ذهب إليه الرياضيون القائلون بخروج الشعاع البصري واتصالها بالأشخاص الخارجية. وليست موجودة في عالم المثال كما رآه الإشراقيون؛ بل موجودة في هذا العالم وجوداً بالعرض لا بالذات، فوجودها ظل لوجود الشخص(٤) الخارجي بحسب الخارج لا بحسب نشأة أخرى، ولو كانت كما ظنه الإشراقيون لكانت من قبيل سائرة النائم في نومه حيث لم يكن له وضع خارجي، وهذه ليست كذلك لكونه قابلة للإشارة الحسية.

[٢٧]: لمية اختصاص المنطقة بموضع جزء معين من الفلك دون غيرها مع بساطة جسمه ووحدة طبيعته، وكذا اختصاص كل فلك بجهة معينة في حركة(٥) الخاصة دون سائر الجهات، وكذا حصول كوكب أو تدوير في جانب مخصوص

---

(١) كذا.

(٢) م: ـ الصور. . . المرايا.

(٣) ش: من.

(٤) م، ش: المشخص.

(٥) الحركة ـ ظ.

دون سائر الجوانب، وكل ما يجري هذا المجرى في الأجسام البسيطة؛ فحققنا الأمر وبيّنّا الحكمة والسر على وجه[1] تطابق الأصول والقوانين، ولم يلزم ما توهمه المتكلمون من جواز الترجيح من غير مرجح أصلاً.

[٢٨]: كشف الحقيقة فيما ورد في مواضع من الكتاب العزيز من ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ [الفُرقان: الآية ٥٩] ؛ وهذا شيء عجزت عن بيانه أهل التفسير واعترفوا بالعجز عن فهمه.

[٢٩]: حمل متشابهات القرآن على ظاهر معناه، وحمل ألفاظ التشبيه على مفهومه الأول [ألف ـ ٧] من غير لزوم التجسم والتشبيه على الباري كما ذهب إليه الحنابلة والمجسمة تَعالى: «عما يقول الظالمون علوا كبيرا»[2]. وهذا من عظائم العلوم الكشفية، فإن الناس من باب متشابهات القرآن بين حيارى وعميان. فمنهم من أول الجميع بتأويلات عقلية حتى الأمور الأخروية من الجنة والنار والحساب والميزان. ومنهم من حمل الجميع على المفهوم الأول كأصحاب أحمد بن حنبل من دون محافظة على تنزيهه سبحانه عن الجسمية ولوازمها. ومنهم من أول البعض وقرر البعض، فكل ما ورد في باب المبدأ أوّلوه، وكل ما ورد في باب المعاد قرروه[3] وأبقوه على ظاهر مفهومه، لأنهم لم يدخلوا البيوت من أبوابها، ولم يأخذوا علم القرآن من اللّه ورسوله، بل أخذوه من الألفاظ ونقل محسوس عن محسوس، وأخذ بيت عن بيت كأبدان وأجساد يتكىء بعضها على بعض ويتصل بعضها ببعض.

[٣٠]: إثبات كون العقل كل الموجودات كما ذهب إليه الأوائل بوجه برهاني.

[٣١]: تحصيل التركيب الاتحادي بين المادة والصورة، وكذا اتحاد النفس والبدن على وجه وجيه، لا كما قرره صدر المدققين في حاشية «التجريد».

[٣٢]: إثبات حركة النمو والذبول في النبات والحيوان على وجه لا يرد عليه

---

(١) م: توجه.

(٢) اقتباس من الإسراء: ٤٣.

(٣) م: قرره.

الإشكات التي عجزت كافة المتأخرين[1] عن حلها حتى أنكر [ب ـ ٧] صاحب الاشراق الحركة الكمية في النمو والذبول[2]، وأرجعها إلى الحركة الاينية لإجراء الغذاء في الدخول أو لإجراء المغتذى في الخروج.

[٣٣]: إقامة البرهان العرشي على ثبوت العلم الحضوري الإشراقي للباري جل ذكره.

[٣٤]: إثبات العلم الحضوري النوري للنفس بالنسبة إلى الحواس الظاهرة، وإن فاعليته في استعمال الحواس ليست بالطبع ولا بالجبر ولا بالقسر ولا بالقصد ولا بالتسخير ولا بالعناية، بل بالرضاء.

[٣٥]: المبدأ الفاعلي بالنسبة إلى الماهية الموجودة فاعل، وبالنسبة إلى نفس الوجود المفاض عليها مقوم لا فاعل، لأن هذا الوجود غير مباين له، وأمّا بالنسبة إلى الماهية إذا أخذت من حيث هي هي فلا يوصف بسببية ولا تقويم، ولهذا ما شمّت الأعيان الثابتة رائحة الوجود: ﴿إِنْ هِىَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم﴾ [النّجْم: الآية ٢٣].

[٣٦]: اتصاف العقول المفارقة بالإمكان ليس في نفس الأمر بل بحسب اعتبارها بذاتها، مع قطع النظر عن استنادها إلى جاعلها فهي ممكنة بحسب مرتبة من مراتب نفس الأمر لا في نفس الأمر؛ ولا محذور فيه؛ وذلك لأن الامكان عبارة عن سلب ضرورة الوجود والعدم، وسلب الشيء عن بعض مراتب نفس الأمر لا يوجب سلبه عن الواقع؛ فالمبدعات ضرورية الوجود في الواقع وهي ممكنة الوجود في بعض الاعتبارات.

[٣٧]: في [ألف ـ ٨] إن أصحاب النار بالإصالة هي النفس والهوى والشيطان وغير هؤلاء ليس من أصحاب النار الذين هم أهلها، فإن النفس ما دامت متعلقة بأمور الدنيا ولذّاتها هي نار معنوية محرقة به تطّلع على الأفئدة، والهوى شعلة منها، والشيطان أصل النيران الأخروية والدنيوية؛ وفي الحديث؛ «إنَّ نارَكُمْ غُسِلَتْ سَبْعينَ مَرَّة» ـ الحديث.

---

(١) م، ش: المتأخرون.

(٢) في النسخ: الكمية وأرجعها في النموّ والذبول.

[٣٨]: دفع[1] الشبهة الواردة على قاعدة الإمكان، وهي لزوم تحقق ممكن أشرف من النور الأقرب، وكذا لزوم أنوار عقلية غير متناهية واقعة بين كل نور عقلي علة ونور عقلي آخر معلول له، متفاوتة في شدة النورية وضعفها، وكون غير المتناهي محصوراً بين حاصرين.

[٣٩]: تحقيق كون هيولى العناصر واحدة بالشخص مع كونها معنى جنسياً مبهماً باعتبار، وقوة محضة باعتبار آخر.

[٤٠]: تحقيق كون صورة الجوهر في الذهن جوهراً بالماهية وكيفاً أيضاً بالذات لا بالحقيقة كما رآه سيد المدققين، ولا بالمجاز والتشبيه كما رآه العلامة الدواني، فمذهبنا ههنا أمر بين أمرين وتوسط بين الطرفين. هذا في بحث الأفكار البحثية. وأما مذهبنا من جهة العلوم المتعالية عن أسلوب المناظرين في هذه المسألة فشيء آخر، وهو أن للنفس[2] عند إدراكها للحقائق الجوهرية العقلية وطبائع أنواعها يقع بصرها العقلي على جواهر مفارقة ومثل نورية، يكون [ب ـ ٨] هذه الجواهر المحسوسة ظلال تلك المثل النورية فيعلمها علماً حضورياً شهودياً، إلاّ انها لمّا كانت عالية بعيدة السمك عن عالم النفس الإنسانية المتعلقة بالغواشي المادية، لم يكن للنفس أن تنالها كما هي عليها من شدة التحصيل وكمال الوجود بل على وجه الإبهام واحتمال الشركة بين كثيرين ـ كسائر المعاني الذهنية ـ فإن ضعف الإدراك ربما يوجب تطرق الإبهام والاشتراك في المدرك بحسب اعتقاد المدرك وإن كان هو في نفسه أمراً متعيناً شخصياً، أولاً ترى إنك إذا رأيت شبحاً من بعيد كيف يجوز حينئذٍ كونه زيداً أو عمراً أو حيواناً غير إنسان أو نباتاً أو حجراً، فكلما قرب منك أو أخذت بصرك قل الاشتراك وسقط الاحتمال حتى يختص بواحد معيّن كما هو في الخارج، وكذلك إدراكها للأمور المتعالية والجواهر العقلية.

[٤١]: تحقيق ما ذكره المنطقيون من أن الحد والبرهان متشاركان في الحدود.

---

(١) م: دفعة.
(٢) النفس ـ ظ.

[٤٢]: إثبات حدوث العالم الجسماني ببرهان عرشي.

[٤٣]: كون موضوع العلوم الطبيعية[١] نفس الحركات أو المتحركات بما هي متحركات، وان جميع الجواهر الحسية من حيث كونها حسية وكذا اعراضها واقعة في الإستحالة والإنقلاب والسيلان، فهي دائمة في الحدوث والتجدد، وكل ما هذا شأنه فهو من الدنيا، والآخرة دار القرار.

[٤٤]: دار [ألف ـ ٩] الآخرة نشأة أخرى ليست منسلكة مع هذه الدار في مسلك واحد، فمكانها ليس من جنس أمكنة هذه الدنيا ولا في جهة منها وكذا زمانها ليس من جنس هذه الأزمنة، ولا واقعاً منها في استقبالها بل كل من الدنيا والآخرة عالم تام لا يعوزه شيء من خارج.

[٤٥]: الدنيا والآخرة متضائفتان، من فهم مفهوم الدنيا ومسمّاها فهم مفهوم الآخرة[٢] ومسمّاهما ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٦٢﴾﴾ [الواقِعَة: الآية ٦٢].

[٤٦]: تحقيق كون الآخرة في داخل حجب السماوات لا في خارجها. أجساد هذا العالم قابلة لنفوسها على سبيل الاستعداد، ونفوس عالم الآخرة فاعلة لا بذاتها على سبيل الإيجاب واللزوم، ففي هذا العالم ترتقى الأبدان في استعداداتها لموادها إلى حدود النفوس، وفي الآخرة تتنزل النفوس إلى منازل الأبدان.

[٤٧]: الفعل في هذا العالم أشرف من القوة، والقوة في الآخرة أشرف من الفعل، والقوة ههنا لأجل الفعل، والفعل هناك لأجل القوة، لأن هذا العالم دار الانعكاس.

[٤٨]: جوهر النبوة مشتمل على مراتب ثلاثة، كل منها شخص كامل في نوعه، فالنبي ﷺ مَلَك وفَلك ومَلِك، كما فصّلناه وأوضحناه في تفسيرنا لسورة الجمعة[٣].

---

(١) في الأصل: الطبيعة.

(٢) م: متضائفتان... الآخرة.

(٣) «تفسير سورة الجمعة»، ص: ١٥٤.

[٤٩]: تحقيق ان النبي ﷺ خادم للقضاء الإلهي كما أن الطبيب خادم للطبيعة، كما أشار إليه صاحب «فصوص الحكم» رضى الله عنه.

[٥٠]: تحقيق قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ﴾ [إبراهيم: الآية ٤٨].

[٥١]: بيان اجتماع الخلائق كلهم من أول [ب ـ ٩] الدنيا إلى آخرها في ساهرة(١) واحدة يوم الحشر عند الرب تعالى.

[٥٢]: تصحيح كون مبادىء الموضوع لعلم واحد قد تكون من عوارضه الذاتية من غير لزوم توقف الشيء على نفسه، كإثبات المبادىء الفاعلية والغائية والمادية والصورية في العلم الإلهي للموجود بما هو موجود، وهو موضوع هذا العلم(٢)، ولا حاجة في ذلك إلى العذر الذي ذكره الشيخ الرئيس في الهيات «الشفاء»(٣) من أن المبادىء المذكورة ليست مبادىء لجميع الموجودات بل لبعضها، وهو الوجود المعلول.

[٥٣]: الكلى الطبيعي ـ أي الماهية لا بشرط شيء ـ ليس موجوداً في الخارج بالذات كما عليه جمهور الحكماء، ولا هو معدوم فيه أصلاً كما عليه المتكلمون، بل هو موجود في الخارج بالعرض أي بتبعية الوجود كالظلال، وكذلك في الذهن موجود بالعرض.

[٥٤]: معنى وجود الأشياء في الذهن وانحفاظ ماهياتها في نحو الوجود عندنا ليس إلاّ ان الإنسان مثلاً إذا تصوره العقل حصل عنه شيء ويصدق عليه مفهوم الحيوان الناطق بالحمل الأولى الذاتي لا بالحمل المتعارف حتى يكون الموجود في الذهن جوهراً نامياً متحركاً حساساً ناطقاً، فالموجود من الإنسان في الذهن عندنا فرد من الكيفيات النفسانية، ومفهوم جوهري وليس من أفراد الجواهر.

[٥٥]: الأجناس العالية ليست معانيها أفراداً لأنفسها وهو ظاهر [ألف ـ

---

(١) الساهرة: وجه الأرض.

(٢) في الأصل: العالم.

(٣) راجع الهيات «الشفاء» ط مصر، ص٨ و١٤.

١٠]، ولا المعاني الكلية المتركبة منها ومن معاني الفصول أفراداً لأنفسها، بل يحمل أنفسها عليها حملاً أولياً ذاتياً لا غير.

[٥٦]: تحقيق أن علمه تعالى بالجزئيات المادية على وزان فاعليته لها على وجه عرشي.

[٥٧]: إثبات الشعور والتسبيح في جميع الموجودات حتى الجماد والنبات على وجه لم يتيسر لأحد من قبلي من الحكماء والصوفية إلاّ الأولياء من أهل اللّه.

[٥٨]: العالم كله تسبيحة واحدة للباري ـ جل اسمه ـ بوجه، ومسبّح له باعتبار آخر.

[٥٩]: البرهان العرشي على كون الجسمية المقدارية مناط الموت والجهالة، لأن كل جزء منه مفقود عن سائر الأجزاء، وهي أيضاً مفقودة عنها، وهكذا الكلام في أجزاء الأجزاء، وأجزاء أجزاء الأجزاء إلى غير النهاية، فالكل غائب عن الكل، وليس الكل إلاّ عين الأجزاء، وكل أمر جسماني من حيث كونه جسمانياً حاله هذا الحال من كونه غائباً عن ذاته غير شاعر بذاته إلاّ أن الجسم هكذا بالذات والجسماني هكذا بالعرض، فالنفس بقدر تعلّقها بالبدن تكون مائتة، وبقدر تجردها عنه حيّة درّاكة فعّالة.

[٦٠]: الوجود في كل شيء عين العلم والقدرة وسائر الكمالات الوجودية اللازمة للموجود بما هو موجود، في كل بحسبه.

[٦١]: وجود الجسم بما هو جسم عين اتصاله وامتداده، وكذا الوحدة الشخصية فيه: فلا يرد نقصاً على برهان النفس من جهة إدراكها للمعاني غير المنقسمة [ب ـ ١٠]، بناء على أنها لو انقسمت يوجب انقسامها انقسام ما حلّ فيها من المعاني، وقد فرضت غير منقسمة؛ هذا خلف، وذلك لأن وحدة[١] الجسم نفس الجسم كما أصّلناه.

[٦٢]: إبطال ما ذكره المحقق الخفري فيما ادعاه من البرهان على وجود[٢]

---

(١) في النسخ: وجود.

(٢) م: الوجود.

الصانع من غير الاستعانة بإبطال التسلسل، وهو قوله: «لو انحصرت الموجودات في الممكنات لكان وجود ما متوقفاً على إيجاد ما، وإيجاد ما على وجود ما»، وكذا قوله: «للموجود بما هو موجود علة، وإلاّ لزم تقدم الشيء على نفسه»، وذلك لما أشرنا إليه سابقاً: أن تقدم الشيء على نفسه إنما يستحيل في الواحد العددي لا في الواحد النوعي وأشباهه، ومرجع التناقض إلى الأول لا إلى الثاني.

[٦٣]: القول بنفي التشكيك بالأقدمية لا يجامع القول بالجاعلية والمجعولية بين الماهيات الجوهرية، كما عليه بعض المتأخرين كصاحب حواشى «التجريد» ومن وافقه من الجمع بين هذين القولين.

[٦٤]: تحقيق كثرة الصفات الكمالية والأسماء الحسنى للّه سبحانه، لا كما ذهب إليه الصفاتيون من الأشاعرة، ولا كما هو طور الحكماء القائلين بنفى الصفات الحقيقية وإرجاعها إلى نفس الذات الواجبة؛ وليس المراد من قول أمير المؤمنين عليه السلام: كَمالُ التَّوْحيدِ نَفْيُ الصِّفاتِ [عَنْهُ][1] ما يرجع إلى قول الحكماء بل أمر آخر احتجبت عن دركه الأفهام ولا يبلغ إلى غوره عقول الأقوام.

[٦٥]: ذات الباري جلّ اسمه [ألف ـ ١١] لا حدّ له كما لا برهان عليه ولا وضع له اسم، وأما صفاته الكمالية فمما يوجد لبعضها حد وبرهان. وأما مفهوم لفظة الجلالة ومعناها فوجود جميع الموجودات برهانه، وحدود جميع الممكنات واقعة في حدوده؛ وهذا أيضاً من الأمور التي يحوج دركها إلى فطرة أخرى.

[٦٦]: إن الإنسان يتنوع باطنه ونفسه في كل حين كما دل عليه قوله سبحانه: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [ق: الآية ١٥] . وأكثر الناس في لبس وغطاء من الاعتراف بهذا التجدد والتبدل حتى الشيخ الرئيس على ما صرح في مفاوضة بهمنيار تلميذه، والحقّ ههنا مع التلميذ في تجويزه تبدل الذات ما دام الكون الدنيوى، وعليه برهان عرشي تعضده آيات كثيرة، واصل هذا التبدل من صفة إلٰهية أشير إليه بقوله تعالى: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرَّحمٰن: الآية ٢٩] ، وقوله: ﴿سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَ الثَّقَلَانِ ﴿٣١﴾﴾ [الرَّحمٰن: الآية ٣١] .

(١) «نهج البلاغة» الخطبة الأولى. وفيه: «الإخلاص له».

[٦٧]: تحقيق مسألة البداء التي نقلت إلينا من أئمتنا المعصومين سلام اللّه عليهم أجمعين، وكشف الحقيقة فيها على وجه يطابق الأصول والقوانين.

[٦٨]: تفسير قدرته تعالى بصحة الفعل والترك لا يوافق مسلك الفلاسفة، وقد نهى عن ذلك العلامة الخفرى في حاشية الهيات «التجريد».

[٦٩]: إثبات قدرته تعالى على معنى صحة الفعل والترك التي عليها جمهور المسلمين بوجه لا يوجب الكثرة والتغير في ذاته تعالى ولا ينثلم به توحيده تعالى على ما اعتقده الحكماء المتوحدون [ب ـ ١١].

[٧٠]: كما أن هيولى كل فلك مباينة لهيولى الفلك الآخر لا بذاتها بل بالصور النوعية المخالفة الذوات للأفلاك، كذلك عقل كل فلك غير العقل الآخر [لا] لذواتها بل بسبب تعدد الجهات الفاعلية، فكثرة الصدور هناك لكثرة القبول ههنا، فالعقول لفرط الفعلية والكمال والتحصل كأنها شيء واحد، والهيوليات لفرط الانفعال والقصور والنقص كأنها واحدة. وكون العقل شيئاً واحداً يناسب لسان الشريعة، كقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ﴾ [القَمَر: الآية ٥٠] . حيث يشار فيه إلى عالم العقل بالروح الأعظم والقلم الأعلى كما في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُومُ ٱلرُّوحُ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ صَفًّا﴾ [النبَإ: الآية ٣٨] ، وقوله: ﴿عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ﴾ [العَلق: الآية ٤] .

[٧١]: تحقيق كون العالم صورة الحقّ واسمه، ومعنى الاسم الظاهر، ومعنى الاسم الباطن.

[٧٢]: كيفية تخلّق الإنسان بأخلاق اللّه بالحقيقة كما ورد في الحديث المشهور[١].

[٧٣]: إثبات إن في باطن كل إنسان وفي إهابه حيواناً إنسانياً لجميع أعضائه وحواسّه وقواه، وهو لا يموت بموت هذا البدن، بل هو الذي يحشر في القيامة ويحاسب، وهو الذي يثاب ويعاقب في أكثر الناس، وحياته ليست كحياة هذا البدن عرضية واردة عليه من خارج، بل حياته كحياة النفس ذاتية[٢]، وهو حيوان متوسط بين النفس الناطقة والبدن العنصري يحشر في الآخرة على [ألف ـ ١٢] صور

---

(١) يعني قوله صلى الله عليه وآله: تخلقوا بأخلاق الله.

(٢) م: الذاتية.

الأعمال والنيات وعلى صور الحيوانات المناسبة للصفات الغالبة في الإنسان. وهذا يرجع ويأول التناسخ الوارد في لسان الأقدمين من الحكماء المعظمين كـ «أفلاطون» ومن يحدو حدوه؛ وكذا ما ورد في ألسنة الشرائع الحقّة، وذلك للقواطع البرهانية الدالة على بطلان غير هذا المعنى.

[٧٤]: مبدأ الفصل[١] الأخير لا في كل ماهية يتركب من الأجناس والفصول، بمعنى أن ذلك الفصل بنفسه تصدق عليه جميع هذه المعاني من غير اعتبار أمر آخر معه، وقد أقمنا البرهان عليه في مقامه.

[٧٥]: معنى الجوهر الذي صيّرورة[٢] جنساً للأنواع الجوهرية ليس جزء وجوداتها بل لماهياتها، وإذا علم نحو من أنحاء وجوداتها بالعلم الحضوري الشهودي الوجودي أمكن الشك في جوهريتها، وكون الذاتي بيّن الثبوت لذي الذاتي لا يقتضى إلاّ عدم الشك في ثبوت مفهوم الذاتي لماهية الذات لا بوجودها، ولهذا ربما توقفت أقوام من أرباب الفكر في باب جوهرية النفس مع عدم غيبتهم عن شهود أنفسهم، لأن مفهوم الجوهر أمر ذهني، وكل صورة ذهنية يحتمل الشركة بين كثيرين؛ ووجود كل نفس ـ أي ما يشار إليه بـ «انا» ـ أمر لا يحتمل الشركة، فيمكن الشك في جوهرية النفس مع شهود رجوعها.

[٧٦]: تحقيق ما ذكره الحكماء في العرض الذاتي من انه الخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته، من غير حاجة إلى تعميم ذكره العلامة الدواني وتزييف [ب ـ ١٢] مقالته في نسبة المساهاة[٣] إلى رؤساء الحكمة، ودفع التناقض الذي توهمه بين كلامي الشيخ من حكمه بأن ما يلحق الشيء بواسطة أمر أخص عرض قريب، ومن تمثيله العرض الذاتي بالاستقامة والاستدارة للخط.

[٧٧]: إقامة البرهان العرشي على كون القوة الخيالية مجردة عن البدن المادي الحسي غير مجردة عن البدن الأخروي.

[٧٨]: تحقيق ما ذكره الشيخ في «القانون» من ان اللذة البصرية والسمعية

---

(١) م: هذا الفصل.
(٢) في النسخ: صيرورة. صيّره ـ ظ.
(٣) م: وتزييف مقالة في نسبة لمساماته. ش: تذهيب. . . المسألة.

والألم المقابل لكل منهما إنما يختص بنيلها النفس دون الحاستين، بخلاف الملائم والمنافى في مدركات الحواس الثلاث الباقية فإنها يختص بنيلها تلك الحواس. والنفس لا تتألم ولا تتلذّ بها. وقد تحيرت أفهام شراح «القانون» في وجه التفرقة في هذا المقام.

[٧٩]: تحقيق ما أفاده الشيخ[١] وغيره من الحكماء في نفى الحركة في مقولة متى، وتوضيح قوله: إن الانتقال من سنة إلى سنة أو من شهر إلى شهر دفعى».

[٨٠]: التوفيق بين ما ذكره المحقق الطوسي في «شرح الإشارات»: «إن النفس تتعلق أولاً بالقلب بل الروح البخاري، وهما أجراها في البدن»، وبين ما ذكره الشيخ وغيره: «إن متعلق النفس مجموع البدن لا عضو من الأعضاء».

[٨١]: إثبات الشوق في الهيولي مع إنها في ذاتها قوة محضة، ودفع ما ذكره الشيخ على استحالته في طبيعيات «الشفاء»، وبيان أنها مشتاقة بكل صورة حادثة قبل حدوثها، وقد [ألف ـ ١٣] عملنا في بيانه رسالة منفردة.

[٨٢]: تحقيق القول في اتصاف الماهية بالوجود، وقد اضطربت أفهام المتأخرين في اتصاف الماهية بالوجود وصارت أذهانهم بليدة عن تصويره من جهة أن ثبوت الشيء للشيء فرع على ثبوت ذلك الشيء، فيلزم أن تكون الماهية قبل وجودها موجودة. فتارة أنكروا قاعدة الفرعية وانتقلوا منها إلى الاستلزام؛ وتارة خصصوا هي[٢] بما سوى الوجود؛ وتارة جعلوا مناط الموجودية الاتحاد مع مفهوم الوجود؛ وتارة جعلوا مناط الموجودية الاتحاد مع مفهوم الوجود المشتق من غير أن يكون ههنا وجود ثابت، ولم يحققوا كنه الأمر في هذا الموضع من أن الوجود نفس موجودية الماهية لا موجودية شيء آخر هو الوجود للماهية كسائر الأعراض حتى يكون اتصاف الماهية به فرع تحققها، فالقاعدة على عمومها باقية من غير حاجة إلى الاستثناء في العقليات كما في النقليات عند تعارض الأدلة النقلية.

---

(١) طبيعيات «الشفاء» ج١، ص ١٠٣.

(٢) خصّصوها ـ صح.

هذا على الطريقة المشهورة بين القوم، وأما على طريقتنا وهي[١] أن الوجود في الأعيان هو عين الوجود بالذات، وأما المسمى بالماهية فهو أمر متحد مع الوجود ضرباً من الاتحاد، كما أوضحناه في مسفوراتنا مشروحاً.

[٨٣]: تحقيق إن الإنسان إذا انتقل عن الدنيا إلى عالم الآخرة زالت السماوات والأرض عن مكانهما، وبطلت الأوضاع الجسمية، وخرب هذا [ب - ١٣] العالم، وباد أهله، فتقوم الساعة. وهذا أيضاً من الحكمة التي من أوتيها فقد أوتي خيراً كثيراً[٢].

[٨٤]: في أن أكثر الناس يعبدون غير اللّه إلاّ المؤمن الحقيقي، بل يعبدون ما يخلقون من أصنام ينحتونها بآلة الأوهام.

[٨٥]: في أن عبدة الأصنام إنما يعبدون أصنامهم لظنّهم الألوهية فيها، فهم أيضاً يعبدون اللّه بوجه، إلاّ أن كفرهم لأجل غلطهم في المصداق، وإسنادهم التجسم والنقص إلى المعبود، فلا فرق يعتدّ به بينهم وبين كثير من الإسلاميين. قال تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣][٣].

[٨٦]: في أن لجميع الموجودات طاعة جبلية ودين فطرى[٤] للّه سبحانه، لا يتصور منها تمرّد ولا عصيان أصلاً، لأن أمره سبحانه ماض وحكمه جار، لا مجال لأحد في التمرد والعصيان، أعنى بذلك الأمر التكويني؛ وأما الأمر التشريعي والنهي الذي يقابله فيقع فيهما القسمان الطاعة والمعصية، والمكلف بها الثقلان خاصة، ويتبع المعصية فيهما الوهم والشيطان.

[٨٧]: في أن مآل الكل إلى الرحمة الواسعة كما حقّقه بعض أعاظم المحققين من الصوفية كما قال اللّه تعالى: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾، [الأعراف: الآية ١٥٦] ، وهذا لا ينافي العذاب الدائم والخلود في النار للذين هم أهلها، وهم الذين حقّت عليهم كلمة العذاب، وانهم لا يؤمنون أصلاً لا في

---

(١) الواو زائدة، أو الصحيح: فهي.

(٢) اقتباس من البقرة، ٢٦٩. وفي م: أنتها.

(٣) في المطبوع: «وقضى ربك ألا تعبدوا إلا اللّه».

(٤) ديناً فطرياً ـ ظ.

الدنيا ولا في الآخرة، ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴿١٧١﴾﴾ [البقرة: الآية ١٧١] [ألف ـ ١٤].

[٨٨]: في أن البرزخ[1] الذي تكون الأوراح فيه بعد المفارقة من الدنيا هو بعينه العالم الذي كان الأرواح فيها من حيث موطنها الأصلي قبل هذا الكون، لا كما ذكره الشيخ الأعظم محيى الدين الاعرابي من أن أحدهما غير الآخر إلاّ ان أراد تغايراً بالاعتبار. وأما التعويل على أن تنزلات الوجود معارجة دورية، وعلى أن الصور التي تلحق الأرواح في البرزخ إنما هي صور الأعمال ونتيجة الأفعال بخلاف صور العالم الذي هو متوسط بين عالم المفارقات وهذا العالم، فلا يضرنا لما حقّقنا في مقامه أن المبادىء عين الغايات بالذات وغيرها بوجه، فلا يلزم أن يكون في الوجود عالمان تامّان من جنس واحد، وقد برهن أن كل عالم من العوالم لا يكون إلاّ واحداً.

[٨٩]: إثبات معاني جميع المقولات العشر من الجوهر والكيف والكم والاين وغيرها من أسماء اللّه تعالى. وكذا إثبات أقسامها الجنسية والنوعية فيها على ما عليه أعاظم أهل اللّه.

[٩٠]: إثبات كون الدنيا دار انتقال وزوال، والآخرة دار قرار وثبات.

[٩١]: كون علمه سبحانه تابعاً للمعلوم بوجه عرفاني، متبوعاً بوجه آخر حكمي؛ وكونه تعالى مرآة لضوء الممكنات، وكون حقائقها مرائى يشاهد فيها وجود الحقّ جل ذكره.

[٩٢]: لوازم الوجودات الخاصة كلوازم الماهيات في استحالة بخلال[2] جعل وتأثير بينها وبين ملزوماتها، فكما أن لوازم [ب ـ ١٤]: الماهيات لا تحتاج إلى فاعل أو فاعلية جديدة فكذلك لوازم كل وجود مخصوص.

[٩٣]: بيان أن البحث عن وجود الواجب وأحواله كيف يورد في العلم الطبيعي الباحث عن عوارض الجسم، وكذا الكلام في إثبات العقل الفعّال في علم النفس من الطبيعي، وإثبات العقول الفعّالة أيضاً من علم السماء والعالم منه.

---

(١) م: البروج.
(٢) كذا.

[٩٤]: دفع اعتراضات في «شرح الإشارات»[١] على الشيخ الرئيس في بماحث علم الباري تعالى وجواب نقوضه[٢] التي أوردها على القول بتقرير صور المعلومات في ذاته تعالى، ثم إبطال القول بالارتسام بوجه آخر غير ما وجّهه ذلك المحقق وتحقيق الحقّ في علم الفاعل المطلق على وجه لا يشوبه شك وريب، ولا يعتريه وصمة قصور وعتب[٣].

[٩٥]: في أن للفلك نفساً عقلية ونفساً حيوانية وطبيعة سارية في جسميته لا على إنها أمور متفاصلة متباينة الوجود كالقوى الحيوانية، وإلاّ لكان الذات الواحدة ذواتاً متعددة؛ ولكان لحيوان واحد نفوس متعددة؛ ولا أن[٤] ذات الفلك إحدى هذه الأمور، والباقية بمنزلة القوى العرضية والآلات الخارجة عن ذات الشيء، بل هي كلها أمور موجودة بوجود واحد، وذلك الوجود ذا[٥] مراتب متفاوتة، مرتبة آثار ولوازم، وهذا شديد الغموض إدراكه، لطيف المسلك غوره.

[٩٦]: تحقيق إضافة التقدم والتأخر في أجزاء الزمان، وحل الإشكال الذي [ألف ـ ١٥]: لم يتيسر لأحد حلّه، من حيث أن المتضايفين يجب أن يكونا معاً في درجة الوجود والعقل جميعاً، بأن معية أجزاء الزمان هي عين التقدم والتأخر الزمانيين بينها.

[٩٧]: تحقيق كون وجوده تعالى عين كونه فاعلاً للأشياء متقدماً عليها، ودفع مفسدة كونه تعالى من مقولة المضاف.

[٩٨]: دفع الإشكال[٦] في علم النفس[٧] بذاتها وبغيرها من جهة أن العلم بذي السبب لا يحصل إلاّ من جهة العلم بسببه، والواجب بذاته سبب جميع الموجودات مع أنا لا نعرف ذاته بكنهه.

---

(١) «شرح الإشارات» ج٣، ص ٢٠٤.

(٢) «الأسفار» ج٦، ص ٢٥٦. «المبدأ والمعاد» الطبع الحجري، ص ٧٢.

(٣) عيب ـ ظ.

(٤) في الأصل: لأن.

(٥) ذو ـ صح.

(٦) م: لإشكال.

(٧) م: النفس.

[٩٩]: دفع لزوم التناسخ في تعلق النفس بالبدن الأخروى بوجه عرشي، لا كما فهمه بعض علماء الإسلام كالشيخ الغزالي وغيره من كون التعلق بمادة البدن الأول باقياً للنفس.

[١٠٠]: الوجود الواجبى ليس في ذاته مصداقاً لسلب شيء من الأشياء، بل شيء من الوجود ـ سواء كان واجباً أو ممكناً ـ لا يكون بذاته مصداقاً لسلب شيء آخر، وإلاّ لزم من تعقّله تعقل ذلك السلب والمسلوب أيضاً؛ وتحت هذا سرّ عظيم.

[١٠١]: بين الوجود ذي الماهية وتلك الماهية ملازمة ما، لا بالمعنى الاتفاقي بل باللزوم العقلي المصطلح، فلا بد أن يكون أحدهما متحققاً بالآخر، أو هما جميعاً متحققين بأمر ثالث. والثاني باطل، لأن أحدهما ـ وهو الماهية ـ غير مجعولة كما برهن عليه؛ فبقي القسم الأول. ثم لا يجوز أن تكون الماهية مقتضية للوجود، وإلاّ لكان قبل الوجود موجودة، هذا محال.

فالحق: أن المتقدم منهما هو الوجود، لكن لا بمعنى انه [ب ـ ١٥] مؤثر في الماهية لكونها غير مجعولة كما مر، بل بمعنى أن الوجود هو الأصل والماهية تابعة له، كما يتبع الظل للشخص(١) من غير تأثير، فيكون الوجود(٢) موجوداً بنفسه، أي بالذات، والماهية موجودة بالعرض، فهما متحدان في الموجودية.

[١٠٢]: المعاني الكلية لا تقبل الأشد والأضعف سوى الوجود، سواء كانت ذاتيات للشيء أو عوارض، والوجود بذاته مما يتفاوت كمالاً ونقصاً، لأنه يتعين بذاته، بل ذاته بذاته عين المتقدم والمتأخر. وأما المعاني والمفهومات العقلية الكلية فليست هي في ذاتها، والكمال والنقص والتقدم والتأخر إنما يلحقها بواسطة أنحاء وجوداتها الخاصة، فالنور مثلاً لا يتفاوت في مفهومه وهو نفس الظهور بالمعنى الكلى والمفهوم العقلي، وإنما تتفاوت الأنوار الخارجية التي هي عبارة عن أنحاء وجوداتها.

وصاحب الإشراق(٣) رأى أن الوجود معنى انتزاعي لا صورة له في الأعيان،

---

(١) الشخص ـ ظ.
(٢) م: الموجود.
(٣) راجع «حكمة الإشراق» ص ٦٤.

وزعم أن الماهيات كماهية النور وماهية الجوهر وغيرهما مما تقبل الأشد والأضعف والتقدم والتأخر بذواتها، أي بمعناها النوعي والجنسي؛ وهذا غير صحيح عندنا. وكذا المشاؤون زعموا أن القابل للتشكيك معاني السواد وغيرها من الكيفيات التي يقع فيها التشكيك. وجميع ذلك عندنا يرجع إلى أنجاء الوجودات المتفاوتة في الموجودية. لست أقول في هذا المعنى الكل[(١)]، لأنه كسائر الماهيات الكلية، بل فيما يتحقق به الشيء. وهذا أيضاً من العلوم [ألف ـ ١٦] المتعالية عن ظهور الأذهان.

[١٠٣]: الإنسان ما دام كونه الدنيوي يكون احساسه متقدماً على تخيّله وتخيّله متقدماً على تعقّله، وإذا انتقل إلى النشأة الأخرى يكون معقوله متقدماً على تخيّله إن كان من أهل الكمال، وتخيّله متقدّماً على[(٢)] محسوسه، بل يكون متخيله عين محسوسه، لأن قوة خياله قوة حسه[(٣)]، كما هو محقق عند أهل الكشف.

[١٠٤]: كل ما يراه الإنسان في هذا العالم ـ فضلاً عن عالم الآخرة ـ فإنما يراه في ذاته وفي عالمه، ولا يرى شيئاً خارجاً عن ذاته وعالمه، وعالمه أيضاً في ذاته.

[١٠٥]: النفس الإنسانية من شأنها أن تبلغ إلى درجة يكون جميع الموجودات العينية أجزاء ذاتها، وتكون قوتها سارية في جميع الموجودات، ويكون وجودها غاية الخلقة.

[١٠٦]: البدن الذي يتعلق به النفس ويتصرف فيه ويستعمله ليس هذا البدن المشاهد الثقيل الغليظ المركب من الأمور المتخالفة والمتضادة، بل هذا بمنزلة الوعاء والوقاية لذلك البدن اللطيف الحار المتشابه الأجزاء.

[١٠٧]: الوحدة[(٤)] عندنا في الأشياء نفس وجودها، وللشيخ الرئيس حجة على أن الوحدة في الشيء مغاير لوجوده، وهي أن الكثير من حيث أنه كثير موجود

---

(١) كذا.
(٢) م: ـ تخيله أن. . . على.
(٣) م: قوة خيالية قوة حسية.
(٤) م: الواحدة.

في الخارج، وليس الكثير من حيث هو كثير واحداً. ونحن قد فككنا عقدتها وحسمنا مادة هذه الشبهة في «الأسفار الأربعة»[١]، عناية من اللّٰه سبحانه.

[١٠٨]: البرهان العرشي على وجود النفس من جهة غاية حركة [ب ـ ١٦] العناصر إلى الاجتماع.

[١٠٩]: البرهان العرشي على وجود الملائكة العقلية، لا الوجود من جهة حركات التنمية والتغذية والتوليد في الأجسام النباتية. وهذا النحو من البرهان على وجود الملك الروحاني والمدبر العقلي لا يتمشّى من جهة حركات الإنسان والحيوان بل من سبيل آخر، لأن مبدأها القريب فيهما ذات شاعرة جزئية.

[١١٠]: لكل ناقص عشق وشوق غريزي[٢] يلقى إليه من ما فوقه[٣] أودعهما الباري في ذاته لتنظيم العالم، كما برهن عليه في موضعه، ومن ههنا سلكنا مسلكاً أنيقاً في إثبات الغايات العقلية العلوية للحركات والأشواق الطبيعية والنفسانية.

[١١١]: الحركات الطبيعية والنباتية والحيوانية كلها منتهية إلى الخير الأقصى، والإله الأعلى خالق الأرض والسماء، الذي بيده ملكوت الأشياء، وإليه يرجع الأمر كلّه، ﴿مَّا مِن دَآبَّةٍ إِلَّا هُوَ ءَاخِذُۢ بِنَاصِيَتِهَآ إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسۡتَقِيمٍ﴾ [هُود: الآية ٥٦] .

[١١٢]: تحقيق ما ذكره الشيخ في «التعليقات»[٤] وتوجيهه إلى غير ما هو المشهور مما وجّهه إليه الجمهور، وهو قوله: «وجود الأعراض في أنفسها هو وجودها في موضوعاتها، سوى أن العرض الذي هو الوجود لمّا كان مخالفاً لها لحاجتها إلى الوجود حتى يصير موجودة واستغناء الوجود عن الوجود حتى يكون موجوداً، لم يصح أن يقال: إن وجوده في موضوعه هو وجوده في [ألف ـ ١٧] نفسه، بمعنى أن للوجود وجوداً كما يكون للبياض وجود، بل بمعنى أن وجوده

---

(١) «الأسفار» ج٢، ص ٩٠.

(٢) م: غريز.

(٣) م: إلى ما.

(٤) راجع «الأسفار» ج١، ص ٤٨.

في موضوعه نفس وجود موضوعه وغيرها[١] من[٢] الأعراض، وجوده في موضوعه وجود ذلك * [الغير]» انتهى. وكذا قوله: «فالوجود الذي للجسم هو موجودية الجسم لا كحال البياض والجسم في كونه أبيض، لأن [الأبيض] لا يكفي فيه البياض والجسم».

[١١٣]: إبطال كلام بهمنيار في تحصيله[٣]: «إن الوجود الخاص يتقوم بإضافته إلى موضوعه، لا أن تكون الإضافة تخصّه من خارج»، ودفع ما استدل به على ذلك في قوله: «فإن وجود المعلول عرض، وكل عرض فإنه متقوم بوجوده في موضوعه، وكذلك حال الوجود؛ فإن وجود الإنسان متقوم بإضافته إلى الإنسان، ووجود زيد متقوم بإضافته إلى زيد لا كما يكون الشيء في مكان ثم يعرض له الإضافة من خارج» انتهى، إذا ما ذكره غير سديد، لأن الوجود بالقياس إلى الماهية ليس كالأعراض بالقياس إلى موضوعاتها؛ بل الوجود متحد مع الماهية في الأعيان، وأما إذا حلل العقل الموجود العيني إلى شيء ووجود فهما بالمادة والصورة أشبه منهما بالموضوع والعرض؛ وقد مرّ أن وجود الماهية ليس إلاّ نفس موجوديتها لا كحال البياض والجسم، فكما انه فرق بين كون الشيء في المكان أو في الزمان، وبين كون الشيء في الموضوع على ما ذكره هذا القائل، فكذلك فرق بين كون الشيء في الموضوع و[ب ـ ١٧] بين كون الموضوع نفسه؛ والوجود هو نفس كون الموضوع، وموضوعية الماهية للوجود بمعنى كونها مادة عقلية لصورة الوجود إذا حلل العقل الموجود إلى أمرين شبيهين بالمادة والصورة في الذهن.

[١١٤]: الوجود عندنا حقيقة بسيطة لا جوهر ولا عرض في ذاته؛ وجود الجوهر جوهر ووجود العرض عرض كذلك، وبمعنى انه في نفسه حاصل في موضوع، لا ان له وجوداً حاصلاً في موضوع.

[١١٥]: حل جميع الاشكالات والنقوض التي ذكرها الشيخ المقتول في

---

(١) غيره ـ ظ.

(٢) م: ـ من.

(٣) «التحصيل» ص ٢٨٢.

(*): في هامش ش: أي غير الموضوع (منه).

سائر كتبه[١] من كون الوجود غير واقع في الخارج بل هو أمر اعتباري ذهني كالإمكان والشيئية ونظائرهما. وهذه الإشكالات والشبه قوية[٢] لم يتيسر لأحد حلّها، وقد تفصّينا عن الكل، وذكرنا فيها وجه الحل بفضل اللّه وحسن توفيقه في أسفارنا الأربعة[٣].

[١١٦]: المتأخرون قد حاولوا تعريف الأمور العامة التي يبحث عنها في إحدى الفلسفتين الإلٰهيتين أعنى تقاسيم الوجود، ولم يتيسر؛ فعرّفوها تعريفات غير سديدة مدخولة، ولم يتفطنوا بأنها من المعاني الكلية العارضة للموجود بما هو موجود، أي لا يحتاج عروضها للموجود إلى أن يصير نوعاً خاصاً من الأمور الطبيعية أو التعليمية.

[١١٧]: إن اللّه خلق الجنة والنار من أعمال بني آدم، وان المؤمنين عمّار الجنة، والكافرين والمنافقين والمجرمين [ألف ـ ١٨] عمّار النار.

[١١٨]: تحقيق ما ورد في الحديث عنه ﷺ: «إنَّ الجَنَّةَ أقْرَبُ إلى أحَدِكُمْ مِنْ شِراكِ نَعْلِهِ، وَالنّارُ مِثْلُ ذَلِكَ»[٤].

[١١٩]: إثبات إن لكل مؤمن جنة عرضها كعرض السماء والأرض وهي معه، إلاّ أن ظهورها التام لا يكون إلاّ بعد قيام الساعة، كما أشير إليه بقوله تعالى: ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عِمرَان: الآية ١٣٣].

[١٢٠]: إن للإنسان الكامل في أوقات كونه الدنياوي أربع نشآت، وأربعة وجوه من الحياة، وإن كان اثنان منها يرجعان إلى نشأة واحدة وحياة واحدة، وهما الحياة النباتية والحيوانية، والباقيتان هما الحياة النفسانية والقدسية، فإذا مات فاتت منه الأوليان وبقيت الأخريان الأخرويتان. وللحياة النباتية والحيوانية قبرٌ بغير الأوليين أي قبر الجسد والقلب، مقدار تكونهما التدريجي ومدة حركتهما الاستكمالية في دار الدنيا التي هي مغايرة مع مافي علم اللّه من صور الأكوان

---

(١) «راجع حكمة الإشراق» ص ٦٤ ـ ٦٦.

(٢) راجع «الأسفار» ج١، ص٥٤.

(٣) في النسخ: قوته.

(٤) «صحيح البخاري» ج٨، ص ١٢٥، «مسند أحمد» ج١، ص ٣٨٧، ٤١٣، ٤٤٢.

الحادثة الموجودة في علمه سابقاً ولاحقاً، أزلاً وأبداً.

وأما قبر النفوس والأرواح فإلى مأوى النفوس ومرجع الأرواح، فإذا بلغ أجل اللّٰه الذي هو آت وقرب موعد الممات للملاقاة والحياة، رجعت الأرواح إلى رب الأرواح قائلين: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ﴾ [البقرة: الآية ١٥٦]، وعادت الأشباح إلى التواب الرحيم[١]، ﴿مِنْهَا خَلَقْنَٰكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ﴾ [طه: الآية ٥٥].

[١٢١]: المقابر بعضها فرشية وبعضها عرشية، فإن اللّٰه تعالى بقدرته الكاملة أبدع دائرة العرش بعقلها ونفسها، وجعلها [ب ـ ١٨] مأوى القلوب والأرواح في المعاد، وأنشأ بحكمته البالغة نقطة العرش وجعلها مسكن القوالب والأجساد، وجعل الوسائط الحاكمة الناقلة لتنوّعات عوالِم الإنسان بليّةَ ملك الموت ونفخة الفزع ونفخة الصعق. فالموت للأجرام، ونفخة الفزع للنفوس، ونفخة الصعق للأرواح.

[١٢٢]: إقامة البرهان للعقل من جهة الغايات للحركات الطبيعية للمركبات.

[١٢٣]: قول الحكماء: «تشخّص كل عقل من العقول لازم لماهيته»[٢] غير صحيح، لأن التشخص مساوق للوجود، وقد ثبت عندهم بالبراهين إن الوجود ليس من لوازم الماهية.

[١٢٤]: ذكر الشيخ الرئيس: «إن الشيء يتشخص بالوضع من الزمان، ولولا أن يكون الشيء مشخصاً بذاته لما تشخص به شيء آخر، فالوضع يتشخص بذاته»، وهذا غير سديد، لأن الوضع كسائر الأشياء الموجودة له وجود وشيئية أي ماهية، وكل ماهية إذا لوحظت في ذاتها لم تمتنع الشركة، وإذا أخذت مع نحو وجودها العيني امتنعت الشركة، فالوجود لأي ماهية كانت هو المتشخص بذاته، وكذا في ما لا ماهية له على الطريق الأولى.

[١٢٥]: ليس فيما ذكره العلامة الدواني في حاشية «التجريد» وسمّاه ذوق المتألهين من كون موجودية الماهيات بالانتساب إلى الوجود الحقّ معنى التوحيد الخاصى أصلاً ولا فيه ذوق من أذواق الإلٰهيين، بل كل من زعم أن الوجود

---

(١) كذا في النسخ، والظاهر: التراب الرميم.

(٢) م: لماهية.

الخاص لكل موجود ممكن أمر اعتباري عقلي [ألف ـ ١٩]، وإن الواقع في العين هو ذاته لا وجوده، فله أن يدّعى ما ادعاه هذا الفاضل، ولا فرق إلاّ بتسمية هذا الأمر الاعتباري المصدّر بالانتساب إلى الجاعل وعدمها[١]... والأمر فيه سهل، على أن في صحة هذا الاطلاق محل نظر[٢].

[١٢٦]: تحقيق كون نبيّنا ﷺ معلماً للأنبياء السابقين وللأولياء اللاحقين إلى يوم الدين، ومقدم الجماعة في فتح باب الشفاعة.

[١٢٧]: إقامة البرهان على وجود العقل ذي القوة غير المتناهية، المأخوذ من جهة استقامة بسائط العناصر الطبيعية أو القسرية، ومبادئها المستدعية لإثبات السماء المحددة للضوءين الأعلى والأسفل الحقيقيتين.

[١٢٨]: قد بيّنّا في بعض رسائلنا بالبرهان إن للوجود ثلاث مراتب: أولها[٣]: الموجود الذي لا يتعلق بغيره، ولا يتقيد بقيد أصلاً. ثانيها: الموجود[٤] الذي يتعلق[٥] بغيره، وهو الوجود المقيد من العقول والنفوس وطبائع الأفلاك والكواكب والعناصر والمركبات. وثالثها: الوجود المنبسط الذي ليس عمومه على سبيل الكلية ولا خصوصه[٦] على سبيل التقيد بقيد مشخص أو مخصص، وهو أصل العالم ومحض النور والحياة السارية في جميع السماوات والأرض، وهو غير الوجود الانتزاعي الذي هو كسائر المعاني الكلية الموجودة في الذهن، وله أيضاً وجود خاص مقيد به. وإلى هذه المراتب وقعت الإشارة في كلام بعض العرفاء[٧] حيث قال: «الوجود الحق هو اللّه، والوجود المطلق فعله، والوجود المقيد أثره»، ومراده من الأثر نفس الماهية التي بمنزلة القيود

---

(١) هنا عبارة لا ربط لها بما قبلها وهي: «والعرش على وجود شخص هو أفضل الخلق وأعلم الرسل ـ صلوات الله عليهم ـ وأن به يختم النبوة، فلا يكون بعده رسول أصلاً».

(٢) هنا في النسخ خلط بين العناوين.

(٣) م: أولاً. وش: أولاها.

(٤) م: الوجود.

(٥) ش: الموجود المتعلّق: م: لا يتعلق.

(٦) ش: خصوصية.

(٧) هو الشيخ علاء الدولة السمناني، كما ذكر اسمه في «الأسفار» ج٢، ص ٣٣٥ و«إيقاظ النائمين» ص ١١.

والوجودات الخاصة، وهي ليست مجعولة إلاّ بالعرض.

[١٢٩]: تحقيق إن صورة الإنسان آخر [ألف ـ ٢٠] المعاني الجسمانية[١] وأول المعاني الروحانية، ولهذا سمّاها بعضهم طراز عالم الأمر. وقد بيّنّا في مواضع أن المرتبة المسمّاة بالعقل الهيولاني صورة كل مادة في هذا العالم، ومادة كل صورة في عالم آخر، أي عالم العقول.

[١٣٠]: طريق معرفة الحقّ من جهة معرفة النفس بذاتها يرجح على ما في طريق الطبيعيين وغيرهم الذين يستدلون من جهة الحركة أو من جهة حدوث الأجسام، أو تركّبها من المادة والصورة، بأن سالك هذه الطريقة هو عين المسلك فإن النفس هي صراط اللّه المستقيم.

وأما طريقة الصديقين الذين يلاحظون حقيقة الوجود المطلق ويصلون إلى شهود الحقّ فيفضل على سائر الطرق، بأن الوجود ههنا هو الطالب والمطلوب والطلب[٢]، وهو الشاهد والمشهود والشهادة: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ [آل عمران: الآية ١٨] ثم به يعرف كل شيء على اليقين، وهو البرهان على كل شيء، إذ العلم به يستلزم العلم بكيفية الصدور على الترتيب[٣] السببي والمسببى في النظام الوحداني[٤]، ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [فصّلت: الآية ٥٣].

[١٣١]: دفع إشكال أورده الإمام الرازي في تعيّن الطبائع، وهو انضمام التعين إلى الطبيعة مّا يحتاج إلى كون تلك الطبيعة متعينة بتعين آخر. وما ذكره المحقق الطوسي في النمط الرابع من «شرح الإشارات»[٥] غير واف بحلّ هذا الإشكال. الجواب الحاسم لمادة الشبهة موكول إلى تحقيق[٦] مسألة الوجود وكيفية انضمامه [ب ـ ٢٠] بالماهية*.

---

(١) م: الجسمية.
(٢) في الأصل: الطريق.
(٣) ترتب، تراتب ـ خ ل.
(٤) م: الواحد.
(٥) «شرح الإشارات» ج٣، ص ٥٢.
(٦) م: تحقق.
(*) توجد بعد هذه المسألة، مسألة في نسخة ش، المصدرة بـ «قالت الأطباء» ونحن نقلناه في آخر

[١٣٢]: تحقيق إن طاعة الملائكة لرب العالمين غير طاعة البشر بالنوع، لأنها اضطرارية وهذه اختيارية، وإنما مثلها كطاعة الحواس الخمس للنفس الناطقة من حيث انه[1] لا تحتاج في إيراد أخبار مدركاتها إلى النفس إلى أمر ونهي ووعيد، بل كلما همّت النفس بأمر محسوس أتتك الحاسة لما همّت به وأوردته إليه بلا زمان ولا تهاون ولا عصيان، وهكذا طاعة الملائكة لرب العالمين: ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [التّحْريم: الآية ٦] . وأيضاً ان الحواس لا تعلم للمحسوس وجوداً في الخارج بل هذا شأن النفس، وبهذا الوجه مثلها كمثل الملائكة المهيّمة على ما ورد في الحديث: «إنَّ لِلَّهِ مَلائِكَةً لا يَعْلَمُونَ أنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ وَذُرِّيَّتَهُ».

[١٣٣]: توجيه ما ذكره الشيخ في «القانون» إن الجليدية خلقت في فرطحة[2] الشكل ليكون أوفر انبساطاً لصور[3] المبصرات إلى[4] غيرها، ووجّه العلامة الشيرازي في شرحه للكليات واعترض عليه؛ ودفع ما أجاب به غياث الحكماء عن ذلك في رسالة له في الهيئة بمقدمات هندسية مناظرية ذكرناها في شرحنا[5] لـ «الهداية الأثيرية»[6].

[١٣٤]: تحقيق ما ذكره الشيخ ـ قدس سره ـ من أن الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر، ونحن لا نعرف من الأشياء إلاّ الخواص واللوازم، وتوجيهه على غير ما أوّل به القوم.

[١٣٥]: تحقيق كلامهم [ألف ـ ٢١] إن العلم بالسبب التام يوجب العلم التام بالمعلول.

[١٣٦]: وجود كل معلول من لوازم حقيقة العلة له من جهة كونها علة،

الرسالة.

(١) أنها ـ ظ.

(٢) فرطحة: عريض.

(٣) م: انشباط الصور.

(٤) من ـ ظ.

(٥) م: شرحاً.

لست أقول من جهة إضافة العلية وإلاّ لكانت العلة ومعلولها في درجة واحدة من الوجود كسائر المتضايفين.

[١٣٧]: [تحقيق] قولهم: «العلم بذي السبب لا يحصل إلاّ من جهة العلم بسببه»، مما يشكل في علم النفس بذاتها الذي هو عبارة عن وجودها الفائض من الحق تعالى؛ وفيه سرّ عظيم.

[١٣٨]: دفع ما احتج به الشيخ الإشراقي على كون الجنس والفصل غير متحدين في المركبات من بقاء الجنس مع زوال الفصل؛ كالجسم النامي إذا قطع والحيوان إذا مات زال الفصل كالنامي والحساس وبقي الجسم، وهو الجسم والبدن؛ وذلك لأن الباقي[١] هو الجسم بالمعنى الذي هو مادة ما[٢] لم يبق الجسم بالمعنى الذي هو جنس؛ وقد ثبت الفرق بين المعنيين في علم الميزان، ولا يبعد كون الشيء باقياً بأحد الاعتبارين زائلاً بالاعتبار الآخر.

[تتمة]: ومثل هذا الاشتباه وقع لصاحب «روضة الجنان» حيث اعترض[٣] على ما قاله شارح «التجريد» وغيره في إثبات بقاء الموضوع في حركة النمو والذبول: «إن زيداً الشاب هو بعينه زيد الطفل، وإن عظمت جثّته، وزيد الشيخ بعينه زيد الشاب وان صغرت جثّته» بأن المراد من بقاء زيد إن كان بقاء نفسه فليست نفسه نامية [ب ـ ٢١] وإن كان بقاء بدنه فليس بدنه باقياً لاستيلاء الحرارات الغريزية والغريبة والمطيفة به عليه بالتحليل، كما بنى عليه تجرد النفس. فإن ما ذكره مغالطة نشأت[٤] من سوء الاعتبارات وأخذ مادة الشيء مكان جنسه؛ إذ لا شبهة في أن زيداً مثلاً جسم نام ناطق. فالجسم بالمعنى الذي هو جنس يصدق على مجموع بدنه ونفسه، والذي لا يصدق عليه هو الجسم بالمعنى الذي هو به مادة وهو جزؤه، فما هو الجزء غير محمول عليه، وما هو محمول عليه ليس بجزء. وعلم بهذا أن قسمته غير حاصرة أيضاً.

[١٣٩]: إنا قد وضعنا قاعدة في استعلام كون الجزء الصوري للشيء جوهراً

---

(١) «شرح الهداية» الطبع الحجري، ص ٦٤.

(٢) م: الثاني.

(٣) ش: ما.

(٤) م: اعترضه.

أو عرضاً مقوماً للجزء المادي[١] في وجوده أو متقوماً به؛ عليك بها فإنها كثيرة النفع، ذكرناها في مباحث الصور النوعية في كتابنا الكبير[٢].

[١٤٠]: مذهبنا أن الجوهر الصوري قابل الاشتداد والتضعيف، وكذا المتضاد. ولو لم تكن صور العناصر قابلة لهما ولم يوجد لها في انقلاباتها مرتبة هي آخر المراتب بعضها بحسب القوة، وأولى المراتب للأخرى بحسب الضعف أو بالعكس، لكان يلزم خلق المادة في زمان عن صور العناصر كلها، وهذا ممتنع. فيجب أن الماء إذا استحال هواء بلغ في لطافته إلى درجة هي آخر درجات الماء في اللطافة، وأول درجات الهواء في الكثافة [ألف ـ ٢٢]: وإن الهواء إذا انقلب ماءً بالتكثيف يجب بلوغه إلى درجة هي آخر درجات كثافة الهواء، وأول درجات لطافة الماء.

[١٤١]: تحصيل ما ذكره فيثاغوريون: «إن مبادىء الموجودات هي العدد» بوجه برهاني.

[١٤٢]: مقتضى كون الشمس بمنزلة القلب في الإنسان الكبير ـ أي مجموع عالم الجسماني، و ـ كون الأنوار فائضة على سائر الكواكب من المبدأ الفياض بسببها، كما يقتضي الحرارة الغريزية على باقي الأعضاء بوساطة القلب، هو أن تكون أنوار سائر الكواكب من المبدأ الفياض بسببها ذاتية، لا كوجه الأرض وصفحة القمر، على خلاف ما توهمه بعضهم واستدل بذلك عليه.

[١٤٣]: تأويل قوله تعالى: ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَانِ ۝٤٦﴾ [الرَّحمٰن: الآية ٤٦].

[١٤٤]: تحقيق كون الفاعل والغاية والمادة والصورة للشيء كلها حقيقة واحدة متفاوتة في الكمال والنقص، كمالها بالغاية ونقصها الأخس بالمادة.

[١٤٥]: مقعّر فلك المنازل سقف جهنم، وهذه الكواكب كلها جمرات نار الجحيم موقدة تحت الجنة، أرضها الكرسي وسقفها عرش الرحمٰن، كما ورد في

---

(١) م: نشأ.

(٢) م: لجزء المبادىء.

الخبر: وَبِهَذِهِ الْجَمَراتِ الْمُوقَدَةِ بِحَمَّةِ الْقِدْرِ يُطْبَخُ طَعامُ أَهْلِ الْجَنَّةِ وَيَنْضَجُ فَواكِهُهُمْ.

ولا يعرف قدر هذه المعاني إلاّ أهل الكشف والشهود، وعندنا برهان عليها، وكتاب ينطق بالحق و﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ ۝٧٩﴾ [الواقِعَة: الآية ٧٩]. [ألف ـ ٢٢].

[١٤٦]: تعريف الجسم بالجوهر القابل للأبعاد الثلاثة تعريف حدّي لا يرد عليه إيراد الإمام الرازي: أن القبول من المضاف، لا لما ذكره المحقّق الطوسي في جوابه: إن جزء التعريف هاهنا هو القابل لا[١] القبول، إذ لا فرق بينهما في كونهما من باب المضاف[٢] إذا كان المراد نفس[٣] مفهوم الصفة[٤]؛ لأنّ المراد منه ما من شأنه القابلية، وكثيراً ما يعبّر عن مبادىء الفصول الذاتية باللوازم الإضافية كالناطق والحساس والنامي وغيرها.

[١٤٧]: الحقّ عندنا ان النفس تفعل حركة الانتقال بتوسط الطبيعة، بالمعنى الذي تكررت الإشارة إليه منّا. وأما قول بعض الحكماء: لولا استحالة الطبيعة محركة للأعضاء خلاف ما يوجبه ذاتها[٥] طاعة للنفس لما حدث إعياء[٦] عند تكليف النفس إياها، ولما تجاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة عند الرعشة.

فالجواب عنه يحتاج إلى زيادة كشف حكمي، وهو أن الطبيعة التي هي قوة النفس وتفعل بتوسطها الأفاعيل النفسانية هي غير الطبيعة التي توجد في بسائط العناصر ومركباتها وتسخير النفس هي غير الطبيعة التي[٧] توجد في بسائط العناصر ومركباتها وتسخير النفس لأحديهما ذاتي وللأخرى قسرى، والطبيعة التي تفعل النفس بها حركة الانتقال الإرادي هي متحدة الذات بوجه مع النفس، بمعنى أن النفس نازلة في مرتبتها؛ وأمّا[٨] الأخرى التي يقع بسببها الإعياء والرعشة فهي جزء البدن.

---

(١) «الأسفار» ج٥، ص ١٧١ ـ ١٧٤.
(٢) ش: إلى.
(٣) م: ـ لا لما ذكره. . . المضاف.
(٤) ش: ليس.
(٥) أيضاً قارن: «شرح الإشارات» ج٢، ص٧.
(٦) م: ذاته.
(٧) الإعياء التعب، وهو دون العجز.
(٨) م: هي قوة. . . التي.

ثم اعلم أيضاً إن المادة التي تتصرف فيها النفس أولاً ليس هذا البدن الثقيل الذي يقع لها بسببه الإعياء، بل هو الروح الدماغي اللطيف، وهو البدن الأصلي وهذا بدن البدن وغلافه[١] ووعاؤه، ولا يحصل بسببه ذلك[٢] الاعياء ولا الرعشة، لأنه [ألف ـ ٢٣] مناسب لجوهر النفس.

[١٤٨]: مفهوم المشتق عند جمهور علماء اللسان مركب من الذات والمبدأ والنسبة، وعند بعض المحققين هو عين مبدأ الاشتقاق بالذات. والفرق بين العرض هو العرضي بالاعتبار، فإن أخذ لا بشرط شيء فهو عرضى محمول، وان أخذ بشرط لا شيء فهو عرض غير محمول؛ والشيء ههنا هو الموضوع، وهذا كالفرق بين الفصل والصورة؛ [و] عند استاذنا ـ دام ظله ـ هو الموضوع، من حيث نسبته إلى مبدأ الاشتقاق. وعند هذا الفقير ان المشتق ما ثبت له الصفة سواء كان من قبيل ثبوت الجزء للكل أو ثبوت الشيء لنفسه أو ثبوت العارض للمعروض. فالقدر[٣] المشترك بين هذه المعاني الثلاثة هو مفهوم المشتق، وهذه[٤] الثلاثة أفراده.. والدليل على صحة ما ذكرناه اطلاق المنطقيين الكلى على العارض والمعروض والمجموع منهما، فيقولون للأول: الكلى المنطقي، وللثاني: الطبيعي، وللثالث: العقلي.

[١٤٩]: مبنى[٥] قول الحكماء في إثبات الشكل[٦] الكرى للجسم البسيط ليس كما توهمه الناس امتناع صدور الكثير عن الطبيعة الواحدة[٧] مطلقاً، حتى يرد الاعتراض عليهم بأن تلك القاعدة إنما تجري في الواحد الحقيقي الذي لا كثرة فيه أصلاً لا بالذات ولا بالجهات والحيثيات، والطبيعة يكون[٨] فيها اختلاف[٩]

---

(١) ش: ـ ثم.
(٢) ش: علاقة.
(٣) م: ذلك بسبب.
(٤) ش: فلقدر.
(٥) ش: هذا.
(٦) م: يبنى.
(٧) ش: ـ الشكل.
(٨) م: ـ الواحدة.
(٩) ش: يجوز.

الحيثيات، أو [ب ـ ٢٣] لا ترى أن العقل الذي هو أبسط منها يفعل أموراً كثيرة بواسطة جهات كثيرة كالماهية والإمكان والوجوب؟ وأيضاً يلزم أن لا يكون في الجسم البسيط كالأرض مثلاً صفات متكثرة لطبيعته كالثقل واليبوسة والبرودة والسكون والشكل واللون وغير ذلك.

بل مقصودهم ومبنى[1] كلامهم أن البرهان قائم على أن تكثّر أشخاص نوع واحد يفتقر إلى اختلاف المواد أو اختلاف استعدادتها ـ كما بيّن في مقامه ـ فإذا فرض الفاعل واحداً والقابل واحدة فلا يمكن أن يفيض منه إليها من كل نوع إلاّ شخصاً واحداً، أو غير الكرة من الأشكال المضلّعة أو المفرطحة[2]، توجد فيها أشياء من نوع واحد، وأقلّها الاختلاف في الامتدادات.

[١٥٠]: لا يوجد جسم من الأجسام بسيطاً كان أو مركباً إلاّ وله نفس وحياة، لأن مصور الهيولي بالصورة لا بد وأن يكون أمراً عقلياً، والعقل لا يفعل[3] صورة في الهيولى إلاّ بواسطة النفس، لأن الاجرام كلها سيّالة متغيرة متحركة في ذاتها.

[١٥١]: حقيقة الهيولي هي الاستعداد والحدوث، فلها في كل آن من الآنات صورة أخرى مثل الصورة الأولى، ولتشابه الصور في الجسم سيما البسيط خاصة ظن أن فيه صورة واحدة مستمرة، وليس كذلك بل هي صورة متفاوتة على نعت الاتصال، لا بأن يكون متفاصلة متشافعة حتى يلزم تركّب[4] الزمان والمسافة من غير المنقسمات. وإليه الإشارة في قوله تعالى [ألف ـ ٢٤]: ﴿وَتَرَى ٱلْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ ٱلسَّحَابِ﴾ [النَّمل: الآية ٨٨].

[١٥٢]: ذهب صاحب «التلويحات» إلى أن تشخّص الأشياء وامتناعها من قبول الشركة إنما يكون بهوياتها العينية؛ وهذا في الحقيقة يناقض قوله بعدم حصول الوجود في الأعيان، وان[5] أثر الجاعل نفس الماهية دون وجودها، وليس

---

(١) م: الاختلاف.

(٢) م: يبنى.

(٣) م: المخروطة.

(٤) م: لا يعقل.

(٥) م: مركز.

بمطلوب[١] غير الماهية، والوجود شيء يسمّى بالهوية. من العجب أن الشيخ الاشراقي أقام حججاً كثيرة في أوائل الهيات «التلويحات»[٢] على[٣] ان الوجود أمر اعتباري لا صورة له في الأعيان، ثم صرّح في أواخر هذا الكتاب بأن النفوس الإنسانية والعقول المفارقة كلّها وجودات عينية بلا ماهية. وهل هذا إلاّ تناقض صريح وقع من هذا العظيم!

[١٥٣]: حكم الشيخ الرئيس في مباحث العلة من الهيات «الشفاء»[٤] بأن العلة الفاعلة لا يجب أن يفعل ما يشابهه ويناسبه، ومثّل ذلك بالنار فإنها تسوّد، وبالحركة فإنها تسخّن؛ ثم حكم في رسالة «العشق»: «إن كل منفعل عن مفعل فإنما ينفعل بتوسط مثال واقع من المفعل فيه، وكل مفعل إنما يفعل في قابل الانفعال بتوسط مثال يقع منه فيه»[٥]، ومثّل ذلك بأمثلة حيث قال: و«ذلك: مبيّن[٦] الاستقراء، فإن الحرارة النارية إنما يفعل في جرم من الأجرام بأن يضع فيه مثالها وهو السخونة، وكذلك سائر القوى من الكيفيات، والنفس الناطقة إنما تفعل في نفس ناطقة مثلها بأن تضع فيها مثالها، والمسنّ[٧] إنما يحدد السكين بأن يضع في جوانب حده مثل ما يناسبه [ب ـ ٢٤] وهو استواء الأجزاء وملاستها»[٨].

وأجاب عن النقض بأن الشمس تسخّن وتسوّد من غير أن تكون السخونة والسواد مثالها، بـ «ان كلامنا في المؤثر القريب المباشر». ولا شبهة في أن هذين الحكمين منه متناقضان، والحقّ أن الفاعل يؤثر بوجوده في وجود المعلول[٩]، والوجودات من حيث كونها وجوداً متماثلة، متفاوتة.

[١٥٤]: اعترض الفاضل الخفري على القائلين بحصول صور الموجودات

---

(١) ش: إنّما.
(٢) ش: ههنا.
(٣) أيضاً «الأسفار» ج١، ص ٣٨ ـ ٣٩، ولم نعثر عليه في المصدر بألفاظه المنقولة.
(٤) ش: مع.
(٥) راجع الهيات «الشفاء» الفصل الثالث من المقالة السادسة، ط مصر، ص ٢٦٨.
(٦) راجع «الرسائل» لابن سينا، رسالة العشق، ص ٣٩٤.
(٧) م: بين.
(٨) المسن: آلة تصقل بها.
(٩) الملاسة: ضد، الخشونة وأيضاً ملس الأرض: سوّاها.

في ذاته تعالى بـ «ان تلك الصور أما جواهر أو أعراض، فإن كان الأول لزم أن يكون موجودات عينية لا بد لها من صور آخر للعلم بها، والكلام في ذلك كالكلام في أصل الصور. وإن كان الثاني لزم أن يكون الواجب بالذات محلاً لها وفاعلاً لها، والقول لكون الواجب فاعلاً لها لا محلاً لها[١]، لكونه غير متأثر عنها، قول بكونه جوهراً[٢] لها» انتهى. وقد أجبنا عنه في المبدأ والمعاد»[٣] وبيّنّا وجه المغالطة والاشتباه في كلامه وعدم اطلاعه على كيفية هذا المذهب، وإن كان غير صحيح عندنا بوجوه أثبتناها في مواضع تليق بها.

[١٥٥]: قال صاحب «روضة الجنان» معترضاً على الشيخ الرئيس: «إن ما قرره من أن حصة الجنس تبطل بزوال فصله وإلاّ لكان الفصل عرضاً، مقدوح منقوض بمواضع: منها: الشجر المقطوع زال فصله وهو النامي، وبقى جنسه وهو الجسم. ومنها: ابدان موات الحيوانات»، انتهى. [و] قد أخذ هذا [ألف ـ ٢٥] الاعتراض من كلام شيخ الاشراقيين، وقد مرّ وجه الدفع[٤].

[١٥٦]: قال الحكيم الفيلسوف: «مطلب لم هو واحد في العالم العقلي» يؤكد ما قررناه [و] ثبوت[٥] ما أثبتناه من أن أثر الجاعل المبدع وجود المعلول لا ماهيته، فتدبّر. وإنما وقع الاختصاص بذلك العالم، لأن الماديات تسبقها مادة حاملة لإمكاناتها وماهياتها قبل وجود[٦] الحاصل من الفاعل.

[١٥٧]: عند المشائين إن التفاوت بين الأشد والأضعف في[٧] السواد يرجع إلى فصول السواد. حتى لا يلزم عليهم خلاف الفرض وهو وقوع التشكيك في أمر خارج من السواد. واعترض عليهم صاحب «المطارحات»: بـ «إن الفصل لطبيعة الجنس، وهو في مفهومه غير مفهوم الجنس، فصار حال الفصل كحال العرضي[٨] الآخر، لأنه من جملة العرضيات وهو خاصة للجنس، فإذاً الاشتداد

---

(١) ش: يؤثر بوجود المعلول.
(٢) م: ـ وفاعلاً... لها.
(٣) م: جواهر.
(٤) «المبدأ والمعاد» الطبع الحجري، ص ٦٥. «الأسفار» ج٦، ص ٢٢٣.
(٥) راجع المسألة ١٣٤.
(٦) م: ثبور.
(٧) الوجود ـ ظ.
(٨) ش: من.

به، فيكون فيما وراء السواد»[١].

وقد وقع منّا[٢] دفع هذا الاعتراض في سالف الأوقات، بأن الفصل في ذاته أمر بسيط يلزمه مفهوم الجنس، ففصل السواد وإن كان في اعتبار ذاته من حيث هى هى غير معنى السواد إلاّ أنه بنفسه مصداق حمل السواد عليه، لأن السواد يلزم ذاته في الواقع وإن لم يلزمه في مرتبة من مراتب الواقع، والواقع أوسع من هذه المرتبة. ونقول بلسان هذا[٣] الوقت: إن فصل الشيء هو بعينه نحو وجوده ـ كما الهمنا اللّه به ـ فالوجود وإن كان غير الماهية بوجه إلاّ انه عينها في نفس الأمر، وإليه يرجع أحكامها الخارجية وآثارها. ففصل[٤] السواد سواد ولا يؤخذ[٥] في حده السواد، كما ان فصل [ب ـ ٢٥] الجوهر ولا يؤخذ[٦] في حده الجوهر، إذ لا حد للفصل كما لا حد للوجود، فتفكّر وتنوّر.

[١٥٨]: قال صاحب الإشراق: «إذا لم تكن لفصول الجواهر جوهرية في ذاتها بل تكون جوهراً بجوهرية الجنس، فهي في ذاتها إذا لم تكن جواهر كانت اعراضاً».

ونقول ـ كما أشرنا إليه سابقاً ـ: إن معنى كون فصل الجوهر ليس بجوهر ان الجوهرية غير داخلة في حده، وعدم دخول معنى في حد الشيء لا يستلزم اتصافه بما ينافيه، وإلاّ لكانت الأعراض جواهر، لأن مفهوم العرض غير داخلة في حد شيء من الأعراض، لأنه عرض عام لجميع المقولات العرضية. والحل في الموضعين: ان الواقع أوسع من مرتبة الواقع، فربما تخلو المرتبة من النقيضين ولا يخلو الواقع منهما.

[١٥٩]: واعلم أن الصور النوعية لما كانت عين حقائق الفصول الجوهرية فهي ليست بجواهر في ذواتها أعراض[٧]، لأن حقائقها بسيطة وجودية تلزمها

---

(١) م: ـ لطبيعة الجنس. . . العرضي.
(٢) «المطارحات»، مجموعة مصنفات الشيخ، ج١، ص ٢٩٥ بالتلخيص.
(٣) ش: هنا.
(٤) م: في.
(٥) ش: بفضل.
(٦) ش: لا يوجد.
(٧) ش: لا يوجد.

الجوهرية، كما تلزم الأعراض العرضية، فليست هي حدود، وانها[١] جواهر[٢] ولا أعراضاً.

[١٦٠]: قول بعض الحكماء: «إن نفوس البله والضعفاء تنتقل إلى عالم الأفلاك، ويصير بعض الاجرام الفلكية موضوعاً لتخيلاته» ليس بصحيح وإن كان قد استحسنه الشيخ الرئيس، وقال «إنه كلام من لا يجازف في الكلام»؛ وقال المحقق الطوسي: «إن المراد منه الفارابي»؛ وذلك انها إن كانت ستصير نفساً لها فيلزم منه محالات: أحدها: التناسخ. وثانيها: كون الجرم الإبداعي موضوعاً لتصرف أمر [ألف ـ ٢٤] مباين لنفسه. وثالثها: حركته حركة مخالفة لحركته البسيطة الدائمة، إذ الادراكات الجزئية والانتقالات الخيالية[٣] لا تخلو عن حركة آلة الإدراك[٤]، وإن لم ـ تصر نفساً فأي علاقة يكون لها؟ والعلاقة أما[٥] نفسانية وأما بدنية بمشاركة أوضاع البدن، فالنفس لا تقع لها نسبة إلى غير بدنها إلاّ بواسطة نسبة وضعية لبدنها إلى غير بدنها، فلو كان بعض تلك الاجرام بمنزلة مرآة تشاهد النفس فيها مثل المحسوسات، فإن كان آلة طبيعية للنفس كالدماغ فلا بد أن تتصرف النفس فيها كما تتصرف في الروح الدماغي، وقد علمت استحالته بوجوه ذكرناها؛ وإن كانت آلة خارجية كالمرائي المتخذة[٦] من الأجسام الصقيلة مثل الزجاج والحديد والماء الصافي[٧] فلا بد من آلة طبيعية قبلها تكون لها نسبة وضعية إليها حتى تشاهد النفس ما ينعكس من الصور في المرآة الخارجية[٨] إلى المرآة الداخلية[٩]، فتعود مفسدة التناسخ.

[١٦١]: اعتقادنا ان السماء في النشأة الأخرى تزول عنها هذه الأوضاع

---

(١) كذا، والظاهر: لا أعراض.
(٢) كذا، والظاهر، لا أنها.
(٣) م: جواهراً.
(٤) م: الكلية.
(٥) ش: الإدراكات.
(٦) م: ـ نفساً فأي . . . أما.
(٧) ش: المتحدة.
(٨) ش: أيضاً في.
(٩) ش: الخارجة.

وتقف عن الحركات وتنفكّ عنها[١] الهيئات والأشكال، والكواكب تسقط منها وتهبط وتصير بلا أنوار وتلتهب ناراً، فتصير متصلاً بعضها ببعض حتى تكون كالدائرة حول الأرض، وإنما يهبط منها ما كان ناراً محضة، ويصعد منها ما كان نوراً محضاً، فتبقى النفوس الشريرة الدنسة[٢] الخبيثة[٣] حول جهنم حيث أحاطت بهم خطيئاتهم، واحترقت بالنار إلى الأبد في عقاب السرمد، وتصعد النفوس الشريفة الخالصة النقية إلى عالم النور [ب ـ ٢٦] والحسن والبهاء، وغشيهم أنوار الملكوت في ثواب السرمد، وهناك الصور الحسان[٤] واللذات المتوافرة في الجنان ومجاورة الرحمٰن.

[١٦٢]: لو لم تكن الطبيعة أمراً سيّالاً متجدد الذات لم يمكن[٥] صدور الحركة عنها، لاستحالة صدور المتغير عن الثابت، وكذا حال القابل لها كالجسم. وأما ما في المشهور من أن الطبيعة لا تقتضي الحركة ما لم يلحقها أمر غريب عن ذاتها، مثل الخروج عن مكانها الطبيعي، فبحسب درجات القرب والبعد في الحدود الواقعة في أجزاء المسافة تنبعث منها أجزاء الحركة، وبحسب جزئيات الحركة تنبعث منها درجات القرب والبعد وهكذا، فليس ببالغ[٦] حد الأجداء، ولا يقع للبصير المحدق به الاكتفاء. فالحركة[٧] بمنزلة شخص روحه الطبيعة، كما أن الزمان بمنزلة شخص روحه الدهر، والطبيعة بالنسبة إلى النفس كالشعاع من الشمس.

[١٦٣]: الفاعل المباشر لجميع الحركات هي الطبيعة، أما الحركة الطبيعية[٨] فليس فيها كلام، وأما القسرية ففاعلها طبيعة مقسورة مجبورة، وأما الإرادية ففاعلها طبيعة مسخرة مطيعة خادمة للنفس.

---

(١) ش: الداخلة.
(٢) م: ـ هذه الأوضاع... عنها.
(٣) ش: الدنة.
(٤) م: الخبيسة.
(٥) ش: الجانّ.
(٦) م: لم يكن.
(٧) م: يبلغ.
(٨) في بعض النسخ جعل «فالحركة...» مسألة مستقلة.

[١٦٤]: للنفس في هذا العالم في أفاعيلها الجسمانية طبيعتان مقهورتان تخدم أحديهما لها طوعاً والأخرى كرهاً، كطاعة السماء والأرض للباري جلّ مجده، فإن إتيان السماء له تعالى طوع واتيان الأرض له كره بوجه وطوع بوجه آخر، ولهذا قال: ائتِيا طَوْعاً أو كَرْهاً ـ ثم قال [ألف ـ ٢٧] ﴿قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآبِعِينَ﴾ [فُصّلَت: الآية ١١] . فإن مقتضى طبيعة الأرض أولاً الجمود والتسفل والتعصّى عن قبول الاستحالات والانقلابات، ثم بعد قبول الاستعدادات ولحوق الصور والكمالات صارت كالسماء قابلة لأنوار المعرفة والاهتداء. أما الطبيعة التى تخدم النفس طوعاً فهى ما تفعل الأفعال الطبيعية في البدن كالجذب والدفع والهضم والإحالة والإلصاق والتمدد والقبض وغير ذلك، وأما التي تخدمها كرهاً فهي التي يتركب منها البدن وتفعل بها الأفاعيل الخارجة كالمشى والكتابة والصلاة والطواف وغير ذلك من الصنائع البدنية.

[١٦٥]: الوجود عندنا كلّه نور، والإشراقيون وحكماء الفرس وافقونا في الباري والعقول والنفوس والأنوار العرضية التي يدركها البصر كنور الكواكب والسرج دون الطبائع والأجسام، ولو لم تكن الطبيعة نوراً في أصلها لما وجدت بين النفس وبين الهيولى، فإنها فائضة من النفس وتنبعث منها الهيولى، وهي أول ما ظهر من الظلام، فهو جوهر مظلم فيه ظهرت الأجسام الكثيفة والشفافة، وكل ظلام في العالم من جوهر الهباء الذي هو الهيولى، وبما هي في أصلها من النور قبلت جميع الصور النورية للمناسبة، فانتفت ظلمتها بنور صورها، فإن الصورة أظهرتها، فنسبت[1] الظلمة إلى الطبيعة في اصطلاح العقلاء؛ وعندنا ليست كذلك.

ثم إن كل جسم نسبت إليه الظلمة إذا تلطف يصير مستنيراً [ب ـ ٢٧]، أو لا ترى أن الحطب وهو جسم مظلم كما يتراءى، فإذا لطّفته مجاورة النار يصير دخاناً مشتعلاً نيّراً. وههنا سرّ آخر وهو أن حركة الإنماء في النباتات ينتهى بها[2] إلى تحصيل البذور واللبوب التي في الثمار، والغاية في البذر واللب[2] هو الذي تحصله الطبيعة النباتية. والدهن بمجاورة النار التي فعلها التلطيف يصير نيّراً. فعلم أن غاية فعل الطبيعة التي في النبات هو[2] النور، كما ان الفاعل هو النور وهو

---

(١) ش: الطبيعة. كذا، والأصح: الطبيعة.

(٢) ش: فنسبة.

الطبيعة كما مر. فإذا كانت غاية فعل الطبيعة وفاعله النور فما ظنك بغاية فعل الحيوان وفاعله، فالوجود كله نور، والظلمة عدمية.

[١٦٦]: ما ذكره صاحب الإشراق في كتابه المسمى بـ «المشارع» في جواب من شكك في تجرد النفس[١] يقول القائل: «دخلت وخرجت وجلست وقمت من الأفاعيل التي تنسب إلى الجسم» من انه إذا حققت الحقائق وقام البرهان على تجرد النفس، فالتمسك بهذه الألفاظ لا حاصل له؛ مراده إن هذه الاطلاقات اللفظية مجازات في النسبة؛ وعند العرفاء ليست كذلك بل كلها حقيقة لغوية، فإن النفس من جهة الأفاعيل مادية، وبناء ما ذكره على الذهول عن حقيقة النفس وشؤونها.

[١٦٧]: قول الاسكندر الافروديسي وغيره من الأقدمين بفناء النفوس الناقصة التي لم[٢] تصر مدركة للمعاني العقلية ولم تكتسب كمالاً علمياً عند فقدان البدن قويٌّ، إلاّ إن مبناه على عدم الوقوف على نشأة أخرى متوسطة بين [ألف ـ ٢٨] نشأة العقليات ونشأة الدنيا، وهي معاد النفوس المتوسطة بين[٣] المجردات وبين الحيوانات اللحمية[٤]، فهي مع تجردها عن هذا البدن غير متجردة عن التعلق بالأبدان المعلقة، فتبقى بحيوانيتها في دار الجزاء أبداً، فتثاب أو تعاقب، وإليها وقعت الإشارة[٥] بقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلْآخِرَةَ لَهِىَ ٱلْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ﴾. [العنكبوت: الآية ٦٤].

[١٦٨]: النفس من حيث هي نفس حقيقتها نار معنوية، ولهذا خلقت من نفخة الصور[٦]، فإذا نفخ في الصور المستعدة للاشتعال النفساني تعلقت بها نار النفس، والنفس بعد استكمالها وترقيها إلى مرتبة الروح المنفوخ تصير نارها نوراً محضاً لا ظلمة فيه ولا إحراق معه.

[١٦٩]: النفخة نفختان: نفخة تطفى النار، ونفخة أخرى تشعلها. فوجود

---

(١) كذا.
(٢) م: + إلاّ.
(٣) ش: لم.
(٤) م: ـ نشأة العقليات. . . بين.
(٥) ش: اللمية.
(٦) م: إليهما الإشارة.

النفس من النفس الرحماني وكذا هلاكها؛ وتحت هذا سرّ آخر. فعلم أن ما ورد في لسان بعض أساطين الأقدمين إن النفس نار أو شرار أو شعلة ليس مجرد تمثيل أو مجاز لفظي، وكذا الحال فيما ورد من صاحب شريعتنا.

[١٧٠]: اعتقادنا في أفاعيل العباد مفاد قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال: الآية ١٧] ، وقوله: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الإنسَان: الآية ٣٠] . فاخمد ضرام أوهامك أيها الجبري، فالفعل ثابت لك بمباشرتك إيّاه. وسكّن جأشك* أيها القدرى، فإن الفعل مسلوب عنك لأن وجودك إذا قطع النظر عن ارتباطه وافتقاره إلى وجود الحقّ فهو باطل، فكذا فعلك، إذ كل فعل يتقوم بفاعله؛ وانظرا بعين الاعتبار في فعل الحواس كيف انمحت واندرجت في [ب ـ ٢٨] إرادة النفس وتصورها، واتلوا جميعاً قوله تعالى: ﴿قَٰتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ ٱللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾ [التّوبَة: الآية ١٤] ، وتصالحا بقول الإمام بالحق عليه السلام: لا جَبْرَ ولاَ تَفْويضَ، بَلْ أمْرٌ بَيْنَ الأمْرَيْنِ(١).

[١٧١]: الاعتقاد في الكلام ليس ما يقوله الأشعري من انه المعاني القائمة بذاته تعالى، وإلاّ لكان علماً لا كلاماً؛ ولا مجرد خلق الأصوات والحروف الدالة على المعاني، وإلاّ لكان كل كلام كلام اللّه؛ بل عبارة عن إنشاء كلمات تامّات وإنزال آيات محكمات وأخر متشابهات في كسوة الألفاظ والعبارات؛ والكلام قرآن بوجه وفرقان بوجه، وهما جميعاً غير الكتاب، لأنه من عالم الخلق وهما من عالم الأمر، والكتاب يدركه كل أحد(٢)، والكلام ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ ٧٩﴾ [الواقِعَة: الآية ٧٩] من أدناس الطبيعة، والقرآن خلق النبي دون الكتاب.

[١٧٢]: البرهان العرشي على أن القوة الخيالية جوهر مجرد عن البدن وعوارضه وسائر الأجسام الطبيعية وعوارضها، بأنها قوة تدرك الصور والأشباح المثالية التي هي غير محسوسة بالفعل ولا قابلة للإشارة الحسية، أي ليست من ذوات الأوضاع أصلاً، وكل جسم وجسماني فهو من ذوات الأوضاع بالذات أو بالعرض، فلو كان الخيال قوة جسمانية لكانت الصور القائمة بها من ذوات

---

(١) ألف: من نفخة الصور جميع الصور.
(*): الجأش: القلب، الصدر.
(٢) «التوحيد» ص ٣٦٢. «أصول الكافي» ج١، ص ١٦٠. وفيهما: أمر بين أمرين.

الأوضاع في الجملة، وليست كذلك؛ هذا خلف.

[١٧٣]: قد أشرنا إلى حقيقة التناسخ بحسب الباطن، ومسخ البواطن قد كثر في هذا الزمان كما ظهر المسخ في الصور الظاهرة في [ألف - ٢٩] بني إسرائيل [بقوله]: ﴿وَجَعَلَ مِنْهُمُ ٱلْقِرَدَةَ وَٱلْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ ٱلطَّٰغُوتَ﴾ [المَائدة: الآية ٦٠] ، لا بمعنى انتقال نفوسهم من أبدانهم إلى أبدان مباينة، لأن ذلك مستحيل بالبرهان، بل بأن ينقلب القلوب، حوّل اللّه قلوبهم بما كسبت أيديهم وجبلت[1] عليه نفوسهم بسبب مزاولة أعمال شهوية أو غضبية أو شيطانية قلوبَ البهائم والسباع والشياطين، وكان قوة نفوسهم بغلبة الملكات البهيمية والسبعية والوهمية أثّرت في أبدانهم فصيّرها كأبدان هذه الحيوانات الهالكة.

وقال بعض أئمة الكشف والشهود: «انه لا بد في آخر الزمان أن يظهر المسخ في هذه الأمة، ولكن في اليهود منّا[2] لا في المسلمين، فإن الإيمان يحفظهم لأجل نور التوحيد، فما يمسخ[3] من هذه الأمة إلاّ يهودي أو منافق» انتهى. أقول: يهود هذه الأمة كل من جحد وجود الملائكة العقلية، وأنكر وجود عالم الغيب، ولم يخرج قدم ذهنه من عالم المحسوسات: ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَىٰلَ فَإِنَّ ٱللَّهَ عَدُوٌّ لِّلْكَٰفِرِينَ ۝٩٨﴾ [البَقَرَة: الآية ٩٨] .

[تكملة]: وإنما يظهر المسخ منهم خاصة لغاية تعلق نفوسهم بتلك الهيئات الخسيسة، حتى تصير صور ذواتهم مبادىء تلك الصفات الحاجبة لنفوسهم عن الارتقاء إلى عالم الملكوت، فتؤثّر في أبدانهم لما تقرر أن بدن كل شخص صورة ذاته، وإن ظاهر كل أحد[4] عنوان[5] باطنه، وإن الخلق - بالضم - تؤثّر في الخلق - بالفتح -.

[١٧٤]: الوحدة ليست عرضاً من الأعراض اللاحقة، ووحدة [ب - ٢٩] الجواهر كوجودها ليست زائدة على ذواتها في الأعيان، بل إنما زيادتها في

(١) ش: واحد.
(٢) ش: وصلت.
(٣) ش: ما.
(٤) فلا يمسخ - ظ.
(٥) ألف: كل أحد ظاهره.

التصور. والعجب من الشيخ كيف ذهب عليه هذا المعنى، وأعجب منه انه قد صرّح في المواضع بأن الوحدة في الجوهريّ[١] المتصل عين متصليته، والاتصال بالمعنى الذي هو فصل الجسم لا شك أنه جوهر عنده وسائر الحكماء من اتباع ارسطاطاليس. فالحقّ أن الوحدة كالوجود من مقومات الوجود العينى لا من عوارضه، وأما إذا أخذت ماهية ما من حيث هى هى فتكون الوحدة خارجة عنها لاحقة بها، وهذا بعينه حال الوجود، فهما واحد.

[١٧٥]: معنى قول الحكماء الهيولي موجودة، والحركة موجودة، والإضافة موجودة في الخارج، إن في الأعيان أشياء تصدق عليها حدود هذه الأشياء، فالهيولي مثلاً وإن كانت أمراً عدمياً، لأن معناه[٢] قوة قبول أشخاص الجسم وصورها وأعراضها، لكنها موجودة في الأعيان بمعنى أن في الأعيان تتحقق أشياء يصدق عليها هذا الحد، وكذا الإضافة موجودة بمعنى أن في[٣] الخارج أموراً كثيرة يصدق عليها حد المضاف، وهو كون الشيء بحيث إذا عقل، عقل معه شيء آخر. وكذا معنى كون الحركة موجودة في الخارج، معناه أن حد الحركة ـ وهو الخروج من القوة إلى الفعل أو كمال أول لما بالقوة من حيث هو بالقوة ـ يصدق على أشياء كثيرة في الخارج، لأن في الخارج أشياء [ألف ـ ٣٠] كثيرة بصفة كذا، أي خارجة من القوة إلى الفعل، ولها كمال أول من حيث كونها طالبة للكمال الثاني.

[١٧٦]: العاقلية عبارة عن الوجود المفارق للمادة وغواشيها، فالعقول إدراكها لذاتها عين وجود ذاتها في الخارج، وليست العاقلية والمعقولية عين ماهياتها، ولا من لوازم ماهياتها. فعلى هذا سقط اعتراض الإمام الرازي بأن علوم[٤] المجردات لو كانت بذواتها عين ذواتها لكان كل من عقلها عقلها عاقلة لذواتها. وسقط أيضاً قول من قال: إن علومها لو كانت عين وجوداتها لكان من عقلها موجودة عقلها عاقلة لذواتها، ولم يحتج إلى استئناف برهان على كونها عاقلة بعد أن أثبت وجوداتها.

---

(١) ش: عيون.
(٢) ش: الجوهر.
(٣) كذا.
(٤) م: ـ الأعيان... في.

وذلك لأن من عقل أمراً يكون هو في نفسه عاقلاً لذاتها، فلا يقع في نفسه من ذلك الأمر إلاّ ماهية من شأنه كذا، ومعلوم أن الوجود ليس من لوازم [يكون هو في نفسه[١] ماهية شيء من الأشياء؛ فالماهية إذا وجدت في الذهن كانت موجودة له لا لنفسها، فيكون وجودها منشأ عاقلية الذهن له لا غير. نعم من علم أن الأمر المفارق موجود في الخارج، وعلم أن الوجود[٢] المفارقي لشيء مناط معقوليته له لكان عالماً بأن ذلك الأمر عالم بذاته، ومع ذلك ليس الوجود الذي يكون المفارق به معقولاً لذاته عين الوجود الذي يكون به محكوماً عليه بالمعقولية عند آخر من العقلاء الذين عرفوا الأمور بقياس وفكر، ولا[ب ـ ٣٠] لازماً له؛ فبعد ثبوت الأول يحتمل الشك في الثاني إلى أن يقام البرهان.

[١٧٧]: لنا برهان عرشي على أن علمه تعالى بالأشياء الخارجية نفس صورها الخارجية من جهة انها لوازم ذاته، وليس لزومها مثل لزوم اللوازم الذهنية كالكلية للإنسان مثلاً، إذ ليس للباري تعالى وجود ذهني، ولا كلزوم لوازم الماهية كالزوجية للأربعة، إذ لا ماهية له تعالى غير الوجود البحت، فكل ما هو لازم له يكون لازماً لوجوده العيني لزوماً خارجياً، فلا يكون حصولها له تعالى إلاّ حصول الصور العينية للفاعل المقتضى، لا حصول الصور الذهنية للقابل المستفيد.

[١٧٨]: المشهور أن مذهب المعلم الأول واتباعه أن علمه تعالى بارتسام صور المعلومات في ذاته، وهو[٣] خلاف ما وقع التصريح به في أواخر كتاب «اثولوجيا»، قال الفيلسوف في آخر الميمر العاشر: «فأما الباري فإنه إذا أراد فعل شيء فإنه لا يمثّل في نفسه ولا يحتذى صنعة خارجة منه، لأنه لم يكن شيء قبل أن يبدع الأشياء، ولا يتمثل في ذاته لأن ذاته مثال كل شيء، فالمثال لا يتمثل». وقال أيضاً قبيل هذا: «ليس لقائل أن يقول: إن الباري روّى في الأشياء أولاً ثم أبدعها، وذلك انه هو الذي أبدع الروية، فكيف يستعين بها في إبداع الشيء وهي لم يكن بعد، وهذا محال. ونقول: إنه هو الروية والروية لا تروّى أيضاً، وإلا[٤]

---

(١) م: علم.

(٢) ألف: يكون هو في نفسه.

(٣) ش: للوجود.

(٤) ش: + غير.

يجب أن يكون تلك الروية تروّى، وهذا إلى غير النهاية»[١].

[١٧٩]: ما من شيء في هذا [ألف ـ ٤١] العالم إلاّ وله نفس في عالم آخر وعقل في عالم ثالث، حتى الأرض التي هي أبعد الأجسام عن قبول الفيض، فإنها ذات حياة ما وكلمة فاعلة. وقد استدل على ذلك الفيلسوف الأعظم[٢] بأنها: «تنمو وتنبت الكلأ وتنبت الجبال فإنها نبات أرضي، وفي داخل الجبال حيوانات كثيرة ومعادن، وإنما تكوّن هذه فيها من أجل الكلمة ذات النفس، فإنها هي التي تصور في داخل الأرض، وهذه الكلمة هي صورة الأرض التي تفعل في باطن الأرض كما تفعل الطبيعة في باطن الشجر، فإن الكلمة الفاعلة في باطن الأرض تشبه طبيعة الفاعلة في باطن الشجر، فإن الكلمة الفاعلة في باطن الأرض تشبه طبيعة الفاعلة في باطن الشجر، وعود الشجر يشبه الأرض[٣] بعينها، والحجر الذي يقطع من الأرض يشبه الغصن[٤] الذي يقطع من الشجر».

ثم قال: «إن الكلمة الفاعلة في الأرض الشبيهة لطبيعة الشجر هي ذات نفس، لأنه لا يمكن أن يكون ميتة ويقبل[٥] هذه الأفاعيل العجيبة العظيمة في الأرض، فإن كانت حيّة فإنها ذات أنفس لا محالة، فإن كانت هذه الأرض الحسية التي هي صنم حيّةً فبالحري أن تكون تلك الأرض العقلية حيّة أيضاً، وأن تكون هي الأرض الأولى، وهذه أرضاً ثانية لتلك الأرض شبيهة بها».

[١٨٠]: أن بعض أجلة المتأخرين[٦] قد اشتبه عليه الأمر في تعريف العرض الذاتي باللواحق العارضة لذات الشيء أو لما يساويه، لما رأى أنه ما من علم إلاّ ويبحث فيه عن عوارض أنواع الموضوع وأنواع [ب ـ ٣١] أنواعه وأنواع عوارضه، ولم يدبّر القول فيه، ولم يعلم أن جميع هذه الأمور مما يمكن أن يكون من العوارض الأولية لذات موضوع العلم، كما سيظهر لك. فتارة نسب إلى رؤساء العلم التسامح والمساهلة في هذا الموضوع، وتارة فرق بين موضوع العلم

---

(١) المصدر: ـ إلاّ.
(٢) «أثولوجيا»، ص ١٦٢ ـ ١٦٣.
(٣) الظاهر هو أرسطاطاليس.
(٤) م: ـ نشبه. . . الأرض.
(٥) م: القطن.
(٦) كذا في النسخ، والظاهر: تفعل.

وموضوع المسألة كما فرق بين محموليهما، ثم زعم أنه قد وقع التدافع في كلام الشيخ حيث صرّح بأن ما يعرض الشيء لأمر أخص - أي يحتاج في عروضه له إلى أن يصير ذلك الشيء نوعاً متخصصاً - فهو عرض غريب، مع انه مثّل العرض الذاتي بالاستقامة والاستدارة للخط.

وليت شعري أيّ تدافع في كلام الشيخ إلاّ ما يوجبه سوء فهم هذا القائل حيث لم يفرق بين الأخص من الشيء وبين العارض له لأمر أخص منه، ولم يعلم أن الفصول المقسمة للجنس أعراض أولية له، لأنها من عوارضه اللاحقة لذاته.

[١٨١]: إن القوم قد عرّفوا الحلول بتعريفات مقدوحة منقوضة، والتعريف الصحيح ما هدانا اللّه إليه وهو كون أحد الشيئين بحيث يكون وجوده في نفسه هو وجوده للآخر. وهذا تعريف سالم عن النقوض والاعتراضات.

[١٨٢]: البرهان العرشي على وجود الصور[١] المفارقة من طرق: أولها: طريق الحركة، وهو أن طبيعة كل نوع عبارة عن مبدأ حركته [ألف - ٣٢]، والطبيعة ما لم تتحرك في ذاتها لا تحرك شيئاً آخر، فهي في ذاتها أمر متجدد. فالجوهر المتجدد بنفسه هو الطبيعة، فلا بد لها من حافظ تكون الطبيعة بها ذات وحدة شخصية مستمرة، فينتظم[٢] كل صورة طبيعية من جوهر ثابت غير جسماني وجوهر متغير جسماني، وليس ذلك هو المادة لأنها في الوجود والتغير تابعة للطبيعة، ولا النفس لأنها من حيث نفسيتها كالطبيعة، فلا محالة يكون جوهراً مفارقاً حافظاً لنوع هذه الطبيعة دو عناية بأشخاصها ومراتبها وحدودها.

وثانيها: طريق الإدراك والمدركية، وهو أن في الوجود إنساناً محسوساً مثلاً مع مادته وعوارضه المحسوسة وهذا هو الإنسان الطبيعى، وإن ههنا شيئاً هو إنسان منظوراً إلى ذاته من حيث هو من غير اعتبار الأعراض الزائدة على الإنسانية. وإن في العقل شيئاً آخر يشترك فيه الكثيرون ويحمل على كل واحد منهم بهو هو، ولا محالة يكون مفارقاً عن الخصوصيات والعوارض، وإلاّ لم يكن يتساوى إلى الجميع مع اختلاف مقاديرها وأعراضها، فذلك الوجود المفارقي أما أن يكون في

---

(١) راجع «الأسفار» ج١، ص ٣٠.
(٢) م: - الصور.

الخارج أو في الذهن؛ فإن كان في الذهن يلزم أن تكون. حقيقة الجوهر عرضاً مع أن حقيقة الجوهر أولى بالجوهرية أي بكونه موجوداً لا[١] في موضوع؛ هذا محال.

أما اعتذارات المتأخرين عن ذلك فقد زيّفناها و[ب ـ ٣٢] مزّقناها كل ممزّق، فصارت أوهن[٢] من بيت العنكبوت.

وثالثها: طريق الإمكان الاشرف، والقاعدة الموروثة من الفيلسوف الأقدم استاذ الفلاسفة.

[١٨٣]: البرهان العرشي على اتحاد العاقل والمعقول. قد[٣] علمت أن الصورة المعقولة هي كل صورة فارقت المادة وعلائقها، فإن كل صورة اقترنت[٤] المادة اتصفت بعوارضها فهي محسوسة لا معقولة، وكما أن المحسوسات تنقسم إلى ما هي محسوسة بالقوة وإلى ما هي محسوسة بالفعل. والمحسوس بالفعل متحد مع الحاس، إذ الإحساس ليس كما هو المشهور من أن الحس يجرد صورة المحسوس من مادته ويأخذها مع عوارضها، لما تعلم من استحالة انتقال المنطبعات من مادتها، ولا بأن تنتقل الحاسة إلى أن تدرك وجود المحسوس في مادته، بل بأن تفيض من الواهب صورة نورية لها يتحصل الإدراك، فهي الحاسة بالفعل والمحسوسة بالفعل، المعراة عن الصور. وأما قبل حصولها فلم تكن القوة القابلة حاسة بالفعل ولا محسوسة بالفعل.

وهذا مع ظهوره قد غفل عنه جمهور الحكماء وزعموا أن الجوهر الحاس بذاته المعرّاة عن الصورة يدرك الصور الحاضرة أو الحاصلة. وليت شعري إذا لم تكن في ذاته له صورة المحسوس فبأي شيء تنالها[٥] بذاته[٦] العارية شيئاً لم يحصل بعد لذاته، أو ينال الصورة بالصورة، فتكون الصورة حاسة ومحسوسة، والمفروض خلافه؛ هذا خلف.

---

(١) ألف: فالمنتظم.

(٢) م: إلاّ.

(٣) في الأصل: أوهى. وهو بمعناه، وما في المتن أصح على الاقتباس من الآية الشريفة.

(٤) م: ـ قد.

(٥) م: أقربت.

(٦) ينال ـ ظ.

لا يقال [ألف ـ ٣٣] إنه إذا حصلت الصورة للجوهر الحاس لم يكن[١] عارياً عنها؛ لأني أقول: لو كان حصوله كحصول الصورة للمادة والمادة[٢] بها يصير شيئاً بالفعل، فكما ليست المادة شيئاً من الأشياء المعينة إلاّ بالصورة، فهكذا ينبغي أن تكون القوة الحاسة حاسة بالفعل بهذه الصورة المحسوسة لا قبلها؛ وإن كان حصولها كحصول الأشياء الخارجة عن ذات الشيء، كوجود السماء والأرض لنا، فليس هذا بالحقيقة إلاّ إضافة محضة. فالموجود لنا ههنا نفس الإضافة، وهي من أضعف الأعراض ولا صورة لها في الأعيان، وحصول الإضافة إلى شيء[٣] غير حصول ذلك الشيء، فإن إضافة الدار والفرس والعبد لنا لا يوجب وجود هذه الأشياء لنا وحصولها في أنفسنا. نعم ربما تحصل صورها فينا، والكلام عائد في تلك الصور وكيفية حصولها لنا أهي بمجرد الإضافة أو بالاتحاد معنا؟ فإن كان بمجرد الإضافة فلا يحصل بواسطتها حصول وهكذا حتى يتسلسل، وإن كان بالاتحاد فهو المطلوب.

فهكذا القول في كل صورة مجردة عن المادة وعوارضها إذا اتحدت بالقوة العاقلة صيّرتها عقلاً بالفعل لا بأن العقل بالقوة يكون منفصل الذات عنها انفصال مادة الأجسام عن صورتها التي يلحقها، فإن العقل بالقوة إن كان منفصلاً عن الصورة المعقولة بالفعل وتعقلها، كان ينال منها صورة أخرى معقولة؛ والكلام في [ب ـ ٣٣] تلك الصورة كالكلام فيها، وهكذا ذهب الأمر إلى غير نهاية. وكل من انصف من نفسه يعلم أن النفس الجاهلة ليست في ذاتها كأنفس التي صارت عالمة، وليست الصورة العلمية كالمال والعروض والأمتعة المنسوبة إلى الشخص ولا كالاعراض التي تلحق وتزول والموضوع على ما كان.

تنبيه

افتح بصرك الحسي الظاهر لظاهر الوجود، تجده ثابتاً على الوصف الذي انتهى بصرك إليه، ثم أرخ جفنيك على بصرك، تجد الوجود قد انحجب عنك،

---

(١) م: بذاتها.

(٢) م: ـ لم يكن.

(٣) م: ـ والمادة.

وليس إلاّ ستر جفنيك لعينيك، فحجابك أنت[١] ومنك، لم يتجدد للموجود ظهور ولا حجاب منه، كذلك بصيرة القلب إذا نوّرت بأنوار العلم الملكوتي تشهد الملكوت ثابت الوجود لم يتجدد عليه في نفسه متجدد، واعبر بذلك إلى سواء[٢] الحقّ القائم بك، إذا غيبت أنت عنه وكشفت عن حكم سرّيته شهدت وجوداً متصلاً بصفة الربانية التي هي [ألف - ٣٤] اتصالاً لم يكن بعد أن لم يكن[٣].

تنبيه ينبّه على معرفة فناء الدنيا وبقاء الآخرة

إن ما أوجده الحي الباقي فهو حي باق، والدنيا والآخرة موجودتان من الحي الباقي سبحانه، عن علمه ظهرتا، وبإرادته تكوّنتا، وبمشيئته وقدرته وجدتا، فلا فناء لشيء منهما في الحقيقة، وإنما إحداهما خفيت أو تخفى[٤] بظهور الآخرة، والآخرة اليوم موجودة قائمة بباطن الدنيا خفيّة بظهورها[٥] خفاء الثمرة في الأكمام والجنين في بطن الحامل، وهي العالم الملكوتي الروحاني، وهي أسرار الموجودات الظاهرة الدنيوية، عنها تتنزل الأحكام لظاهر الوجود. فما كان في هذا العالم من العلوم والمعارف والرسل والكتب والرحمة والبركة والطاعة المشروعة وما يشبهه فهو من آثار ظهور الجنة وباطن الأمر؛ وما كان من كفر وجحود وطغيان ودجال[٦] وشياطين[٧] مردة وسيئات ومؤذيات ومكروهات فهو من آثار ظهور النار في باطن الأشرار.

فلا يزال الأمر كذلك - وهو سرّ توالج الوجود وتداخل العوالم المقدمة - الخلط إلى أن يتم الكلمة ويكمل الدائرة، ويظهر ما سبق الحكم[٨] به من ظهور الآخرة إذا انقلب الوجود وظهر باطنه بأحكامه المحققة ومراتبها المقررة وخفى

---

(١) كذا، والظاهر: لشيء.
(٢) كذا، وفي نسخة ألف: عنك.
(٣) الف سرّ.
(٤) كذا.
(٥) م: - أو تخفى.
(٦) م: بظهور.
(٧) م: دجاجلة.
(٨) م: شيطان.

ظاهره لاستيلاء ظهور باطنه[1] فبدت الحقائق الكليات والمعاني المتزوجات والأسرار الخفيات بمعاني روحانيتها وسعة دوائرها وبسطة عوالمها [ب ـ ٣٤] ورجعت الفروع إلى أصولها، والجزئيات إلى كلياتها؛ فما كان من سماوات علويات روحانيات نورانيات وما ينزل عنها من رحمة كليات وتفضليات جنان فردوسيات وعدنيات وانجمع إليها[2] ما كان بطريق الخلط والمزج مشاركاً للثفليات السفليات ودركاتها السجّينيات[3] «ظلمات بعضها فوق بعض»[4]، طباق جهنمات بما ظهر عنها مما ناسبها عن الموذيات والمكروهات؛ قال اللّٰه تعالى: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ﴾ [إبراهيم: الآية ٤٨] . فالتبديل بمعنى التقليب لخفاء الظواهر بظهور البواطن، بيّن ذلك بقوله: ﴿وَإِلَيْهِ تُقْلَبُونَ﴾ [العنكبوت: الآية ٢١] ، ﴿لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَٰتِ ٱللَّهِ﴾ [يونس: الآية ٦٤] . ولا عدم لما أوجده الحقّ القديم من الموجودات. واللّٰه أعلم.

وارد تقديسي

التكلّم صفة[5] نفسية مؤثرة، معناه إنشاء الكلام، لأنه مشتق من الكلم وهو الجرح، وهو الإعلام والإظهار. فمن قال: «إن الكلام صفة المتكلم» أراد به المتكلمية. ومن قال: «انه قائم بالمتكلم» أراد به قيام الفعل بالفاعل، لا قيام الصفة بالموصوف والمقبول بالقابل. ومن قال: «إن المتكلم من أوجد الكلام» أراد من الكلام ما يقوم بنفس المتكلم من حيث هو متكلم لا ما هو مبائن له مباءنة الكتاب للكاتب، والبناء للبناء.

وأول كلام[6] قرع أسماع الممكنات كلمة «كن»، فما ظهر العالم [ألف ـ ٣٥] إلاّ عن صفة الكلام، بل العالم عين الكلام، وأقسامه بحسب مقاماته في نفس الرحمٰن، كما أن الكلمات والحروف الصوتية قائمة في نفس الإنسان بحسب منازله ومخارجه.

---

(١) م: العلم.
(٢) م: ـ بأحكامه. . . باطنه.
(٣) ألف: ـ إليها.
(٤) ألف: التحيات.
(٥) اقتباس من سورة النور: ٤٠.
(٦) ألف: صفة المتكلم.

فالغرض من المتكلم أولاً إيجاد أعيان الحروف وانشاؤها من المخارج وهو عين الاعلام؛ وأما ترتيب[١] الأثر على الأمر والنهي والاخبار وغير ذلك من التمنى والترجي فهو مقصود ثان، وهذا أيضاً في بعض ضروب الكلام، فإن الكلام على ثلاثة أقسام: أعلى وأوسط وأدنى.

فأعلاها ما يكون عين الكلام مقصوداً أصلياً ولا يكون بعده مقصود آخر لشرف وجوده وتماميته وكونه غاية لا يكون فوقه غاية. وهذا مثل إبداعه تعالى المبدعات، وهي عالم الأمر الكائن بأمر «كن». فالغرض من إنشاء[٢] أمر «كن» ليس سوى نفس ذلك الأمر.

وأوسطها ما يكون لعين الكلام مقصود آخر، إلاّ انه يترتب عليه على اللزوم من غير تخلف، كأمره تعالى للملائكة المدبرين في طبقات السموات والأرض بما لهم أن يفعلوا؛ ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [التّحريم: الآية ٦] . وذلك لأن أوامر اللّه تعالى وصلت إليهم أما بلا واسطة أو واسطة أمر آخر بواسطة الخلق وإلاّ لأمكن العصيان.

وأدناها ما يكون لعين الكلام مقصود آخر و[٣] قد يتخلف عنه وقد لا يتخلف، وفيما لا يتخلف يمكن أن يتخلف[٤] أيضاً إن لم يكن له حافظ عاصم من الخطاء، وهذا كأوامر اللّه تعالى وخطاباته للمكلفين من الجن والإنس أجمعين بواسطة [ب ـ ٣٥] إنزال الكتب وإرسال الرسل وهما مخلوقتان. ففي هذا الخطاب وهذا الأمر بالواسطة يحتمل الطاعة والعصيان، فمنهم من أطاع، ومنهم من عصى؛ ومع عدم الواسطة لا سبيل إلاّ الطاعة.

فالأعلى من ضروب الكلام والأمر هو الأمر إلا بداعي والقضاء: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: الآية ٢٣] . والأوسط هو الأمر التكويني والقدر: ﴿وَكُلُّ شَىْءٍ عِندَهُۥ بِمِقْدَارٍ﴾ [الرّعد: الآية ٨] . والأدنى هو الأمر التشريعي: ﴿شَرَعَ

---

(١) م: والكلام وأول الكلام.

(٢) ق: ترتب.

(٣) م: ـ بأمر. . . إنشاء.

(٤) ألف: ـ و.

لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا﴾ [الشّورى: الآية ١٣] .

وكما علمت هذه الأقسام الثلاثة في الكلام الإلٰهي، ففي الإنسان الكامل لكمال نشأته الجامعة للنشآت الثلاث من الأمر والخلق والبرزخ المتوسط بينهما يوجد أيضاً مثل هذه الأقسام، لكونه مثالاً لباريه، هو[١] مخلوق على صورته وهو على بيّنة من ربه[٢].

فأعلى ضروب الكلام له هو ما يكون عند تكلّمه مع اللّه ومخاطبته الروحانية، وهو تلقّى المعارف الإلٰهية من لدن حكيم عليم. فتكليم اللّه إياه عبارة عن إفاضة الحقائق الربانية على ذاته ومقارعته بها سمعه القلبي. وتكلّمه مع اللّه عبارة عن استدعائه الذاتي بلسان القابلية إياها عنه تعالى؛ وهكذا إذا بلغ درجة العقل البسيط الذي يصور النفس بتفاصيل صور المعقولات، فهو بما صار عقلاً بسيطاً من شأنه تصوير الحقائق قد صار جوهراً ناطقاً بالعلوم الحقّة، متكلماً بالمعارف الحقيقية فليس [ألف ـ ٣٦] لكلامه هذا مقصود ثان غيره.

والثاني عبارة عن أمره ونهيه للأعضاء والآلات الطبيعية، فيجري حكم النفس على الأعضاء والآلات الطبيعية سواء كانت داخلة أو خارجة، فلا يستطيع كل من القوى والأعضاء تمرداً عن طاعة النفس ولا عصياناً لها فيما أمرت به أو نهيت عنه، فأمرت العين للانفتاح انفتحت، وإذا أمرت [للانقباض انقبضت].

[تأييد عرشي]

قال الشيخ الكبير في الباب السادس والستّين وثلاثمائة[٣]: «إن الحقّ إذا كان هو المتكلم عبده في سرّه بارتفاع الوسائط، فإن الفهم يستصحب كلامه منك، فيكون عين الكلام منه عين الفهم منك لا يتأخر عنه فإن تأخر عنه فليس هو كلام اللّه. ومن لم يجد هذا فليس عنده علم بكلام أحد[٤] عباده. فإذا كلّمه بالحجاب الصوري بلسان نبي أو من شاء اللّه من العالم فقد يصحبه الفهم، وقد يتأخر

(١) م: ـ يمكن أن يتخلف.

(٢) ألف: ـ هو.

(٣) اقتباس من سورة هود. ١٧.

(٤) «الفتوحات المكية» ج٣، ص ٣٣٤ ـ ٣٣٥.

[عنه]. هذا هو الفرق بينهما»، انتهى كلامه.

وفيه إشارة إلى أعلى ضروب كلام اللّه. وللاشارة إلى الضروب الثلاثة من كلامه سبحانه: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآئِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا﴾ [الشّورى: الآية ٥١] [1].

فالأول إشارة إلى الكلام الحقيقي الذي يكون عين الكلام مقصوداً حقيقياً وغاية أصلية لا يكون فوقه غاية أخرى. والثاني إشارة [إلى] كلام يكون المقصود منه شيء آخر، لكنّه غاية عرضية[2] للكلام غير منفكة. وفي كل من الضربين يكون الفهم [ب ـ ٣٦] لازماً، سواء كان عيناً أو غيراً. والثالث إشارة إلى أدنى الثلاثة، وهو الذي يكون لعين الكلام مقصود مبائن الذات عنه جائز التخلف متطرقاً فيه الطاعة والعصيان، فمنهم من أطاع، ومنهم من عصى*.

[١٨٤]: في أن جميع الموجودات متوجهة نحو الأول تعالى متحركة إليه طالبة إياه. قال اللّه سبحانه: ﴿تَعْرُجُ الْمَلَـٰئِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ ۝٤ فَاصْبِرْ صَبْرًا جَمِيلًا ۝٥ إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيدًا وَنَرَاهُ قَرِيبًا يَوْمَ وَنَرَىٰهُ اللَّهِ السَّمَآءُ قَرِيبًا يَوْمَ تَكُونُ السَّمَآءُ كَالْمُهْلِ ۝٨ وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ ۝٩ وَلَا يَسْـَٔلُ حَمِيمٌ حَمِيمًا ۝١٠﴾ [المعارج: الآيات: ٤ـ١٠].

وقال في سورة نوح عليه السلام: ﴿مَّا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا ۝١٣ وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا ۝١٤﴾ [نوح: الآيتان: ١٣، ١٤].

وقال في سورة الحاقّة: ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةٌ وَاحِدَةٌ ۝١٣ وَحُمِلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً ۝١٤ فَيَوْمَئِذٍ وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ ۝١٥ وَانشَقَّتِ السَّمَآءُ فَهِيَ يَوْمَئِذٍ وَاهِيَةٌ ۝١٦ وَالْمَلَكُ عَلَىٰٓ أَرْجَآئِهَآ وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَـٰنِيَةٌ ۝١٧ يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ لَا تَخْفَىٰ مِنكُمْ خَافِيَةٌ ۝١٨ فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَـٰبَهُ بِيَمِينِهِ﴾ [الحاقّة: الآيات: ١٣ـ١٩] ـ إلى آخره.

سورة التغابن: ﴿خَلَقَ السَّمَـٰوَٰتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ ۝٣﴾ [التغابن: الآية ٣] ... ﴿يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجَمْعِ ذَٰلِكَ يَوْمُ التَّغَابُنِ﴾

---

(١) ألف: فليس عنده علم بكلام الله عباده.

(٢) في «م»: «لا حد» مكان «لبشر».

(٣) م: لعرضه.

[التغابن: الآية ٩] .

سورة الروم: ﴿ٱللَّهُ يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ ثُمَّ [ألف ـ ٣٧] إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [الروم: الآية ١١]، ﴿يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ وَيُحْىِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ۚ وَكَذَٰلِكَ تُخْرَجُونَ * وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ إِذَآ أَنتُم بَشَرٌ تَنتَشِرُونَ ﴿٢٠﴾﴾ [الروم: الآيتان: ١٩، ٢٠]، ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَن تَقُومَ ٱلسَّمَآءُ وَٱلْأَرْضُ بِأَمْرِهِۦ ۚ ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِّنَ ٱلْأَرْضِ إِذَآ أَنتُمْ تَخْرُجُونَ ﴿٢٥﴾﴾ [الروم: الآية ٢٥] ، ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً ۚ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ ۖ وَهُوَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْقَدِيرُ ﴿٥٤﴾﴾ [الروم: الآية ٥٤] ، ﴿فَٱنظُرْ إِلَىٰٓ ءَاثَٰرِ رَحْمَتِ ٱللَّهِ كَيْفَ يُحْىِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَآ ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ لَمُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ ۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٥٠﴾﴾ [الروم: الآية ٥٠].

سورة لقمان: ﴿يَٰبُنَىَّ إِنَّهَآ إِن تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ فَتَكُن فِى صَخْرَةٍ أَوْ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ أَوْ فِى ٱلْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا ٱللَّهُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ﴾ [لقمان: الآية ١٦] ، ﴿وَٱتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَىَّ ۚ ثُمَّ إِلَىَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [لقمان: الآية ١٥] .

يا مبدع العجائب وصانع الغرائب، أعنّى يا إلهي على تهذيب النفوس من الغشاوة، وتنوير القلوب بنور الهداية[1]. [ب ـ ٣٧].

[١٨٥]: قالت[2] الأطباء عند بيان سبب الموت الطبيعي إنّه من جهة استيلاء الحرارة الغريزية على رطوبات البدن، وان ما هو سبب الحياة هو بعينه سبب الموت، ومثّلوه بحرارة السراج ودهنها[3]، وأنا أقول: بعد تحقيقنا لعروض الموت الطبيعي إنّ ما هو سبب الموت هو بعينه سبب الحياة، وبقائها وكمالها بعكس ما ذكروه؛ لأن الحرارة في الأجسام النباتية والحيوانية كلّما حلّلت المادة ولطفتها[4] أعدّها اللّه تعالى بانضياف مادة أخرى إليها بحرارة جديدة باستخدام القوة الغاذية، وهكذا إلى أن كملت الصورة التي هي مخدومة هذه القوى بأفاعيلها، واستفيت عن أصل تلك المادة أمّا بمادة أخرى كالنفس النباتية من غير تناسخ، أو بذاتها ومبدأ

(*): ألف: ـ والآلات الطبيعية... عصى.

(١) ألف، ش: ـ يا مبدع... الهداية.

(٢) قد وردت هذه المسألة بعد مسألة ١٣١ في نسخة ش فقط ونحن أوردناه هنا.

(٣) ش: دهنيتها.

بقائها كما في النفس الإنسانية، وأمّا سائر النفوس الحيوانية فيها سرّ[١] آخر[٢]،

[١٨٦]: [٣] وممّا يدلّ على تجدّد الطبيعة وسيلانها كلام أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ في «نهج البلاغة»، قال: «أوصيكم عباد اللّه بتقوى اللّه وأحذّركم الدنيا، فإنّها دار شخوص، ومحلّة تنغيص، ساكنها ظاعن، وقاطنها بائن، تميد بأهلها ميدان السفينة، تقصفها العواصف في لجج البحار»*.

---

(١) الكلمة في النسخة مصحفّة.

(٢) ش: سر.

(٣) راجع: مسألة ١٦ من هذه الرسالة وقارن «الأسفار» ج٨، ص ١٠١ و١٠٥.

(٤) قد وردت هذه المسألة بعد مسألة ١٧٨ في نسخة ش فقط، وبها تمت النسخة «ش».

[فائدة ١] ردّ الشبهات الابليسية

بسم الله الرحمٰن الرحيم

[فـائدة]

ردّ الشبهات الإبليسية

إضاءة عرشية وضياء مشرقية:

كانت هذه المسألة من مزالق الأقدام ومزالّ الإفهام حتى أكثر الناس في إثبات الإرادة الجزافية ونفى الإيجاب الكلية؛ حكمهم حكم الأشاعرة وإن كانوا منتسبين إلى مذاهبهم الأمامية، وذلك لرفضهم طريق العلم والحكمة، واشتغالهم بفروع الفقه عن أصول الدين وأحكام اليقين، فلا بأس بأن نزيدها[1] إيضاحاً وإشراقاً بالبيان، ونبيّن الحقّ الصريح كاشفاً على العقول.

أقول: مما يتعلق بهذا الباب إنه نقل صاحب كتاب [الملل والنحل][2] ان[3] أول شبهة وقعت في البرية شبهة إبليس ـ لعنه اللّه ـ ومصدرها استبداده بالرأي في مقابلة النصّ، واختياره الهوى في معارضة الأمر، واستكباره بالمادة التي خُلق منها ـ وهي النار ـ على مادة آدم ـ وهي الطين ـ وانشعبت هذه الشبهة بسبع شبهاتٍ[4]، وسَرت في أذهان الناس حتى صارت مذاهب بدعة وضلال. وتلك الشبهات مسطورة في شرح الأناجيل الأربعة ومذكورة في التوراة متفرقة على شكل مناظرة بينه وبين الملائكة بعد الأمر بالسجود والامتناع منه، [قال] كما نقل عنه: اني سلّمت أن الباري تعالى إلٰهي وآله الخلق، عالم قادر، وانه مهما أراد شيئاً قال له: ﴿ كُن فَيَكُونُ ﴾ [يس: الآية ٨٢] ، وهو حكيم في فعله إلاّ انه ساق [على]

(*) «نهج البلاغة»، الخطبة ١٩٦.

(١) في الأصل: يزيدها.

(٢) «الملل والنحل» المقدمة الثالثة، ج١، ص ٢٣.

(٣) في الأصل: أنه.

حكمته[١] اسئلة. قالت الملائكة ماهي؟ وكم هي؟ قال لعنه اللّٰه: هي سبع.

الأول[٢] منها: إنه علم قبل خلقي انه أيّ شيء يصدر عني ويحصل مني، فلمَ خلقني أولاً، وما الحكمة في خلقه إيّاي؟

والثاني: إذ خلقني على مقتضى إرادته ومشيئته، فلمَ كلّفني بمعرفته وطاعته؟ وما الحكمة في التكليف بعد أن لا ينتفع بطاعة ولا يتضرر بمعصيته؟

والثالث: إذ خلقني[٣] وكلّفني فالتزمت تكليفه بالمعرفة والطاعة، فعرفت وأطعت، فلمَ كلّفني بطاعة آدم والسجود له؟ وما الحكمة في هذا التكليف على الخصوص بعد أن لا يزيد ذلك في معرفتي وطاعتي؟

والرابع: إذ خلقني[٤] [وكلّفني] على الإطلاق وكلّفني بهذا التكليف على الخصوص [ب ـ ١] فإذا لم أسجد، فلمَ لعنني واخرجني من الجنة؟ وما الحكمة في ذلك بعد أن لم أرتكب قبيحاً إلاّ قولي لا أسجد إلاّ لك؟

والخامس: إذ خلقني وكلّفني مطلقاً وخصوصاً، فلم اطع، فلعنني وطردني، فلمَ طرقني إلى آدم حتى دخلت الجنة [ثانياً، وغدرته بوسوستي، فأكل من الشجرة المنهى عنها، واخرجه من الجنة] معي، وما الحكمة في ذلك بعد انه لو منعني من دخول الجنة] استراح مني آدم وبقي فيها خالداً فيها؟

والسادس: إذ خلقني وكلّفني عموماً وخصوصاً ولعنني ثم طرقني إلى الجنة وكانت الخصومة بيني وبين آدم، فلمَ سلّطني[٥] على أولاده حتى أراهم من حيث لا يروني، تؤثّر فيهم وسوستي ولا يؤثر فيَّ حولهم وقوتهم وقدرتهم[٦] واستطاعتهم؟ وما الحكمة في ذلك بعد أن لو خلقهم على الفطرة دون من يحالهم[٧] عنها فيعيشون طاهرين سامعين [مطيعين]، كان أحرى بهم وأليق بالحكمة؟

---

(١) أشار الحكيم إلى أصل هذه الشبهات في التفسير، ج٤، ص ٢٥٥.
(٢) في «الرياض»: إلاّ أنه يتوجه على وجه حكمته.
(٣) كذا مذكراً وفي باقي الأرقام أيضاً، والصواب مؤنثاً كما في الرياض.
(٤) في الأصل: خلقتني.
(٥) في الأصل: خلقتني.
(٦) في الأصل: سلطتني.
(٧) في الأصل: قدرتهم وذريتهم.

والسابع: سلّمت هذا كله، خلقني وكلّفني مطلقاً ومقيداً فإذا لم أطلع لعنني وطردني، وإذا أردت دخول الجنة مكّنني وطرقني، وإذا عملتُ علمي أخرجني ثم سلّطني على بني آدم، فلمَ [إذا] استمهلته أمهلني، فقلت: ﴿فَأَنظِرْنِيٓ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ * قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ ٱلْمُنظَرِينَ ﴿٣٧﴾ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْوَقْتِ ٱلْمَعْلُومِ ﴿٣٨﴾﴾ [الحِجر: الآيات: ٣٦ ـ ٣٨] [١] وما الحكمة في ذلك بعد أن لو أهلكني في الحال استراح الخلق مني، وما بقي شر مّا في العالم، أليس بقاء العالم على بقاء الخير خيراً من امتزاجه بالشر؟ قال: فهذه حجتي على ما ادعيته في كل مسألة.

قال شارح الأناجيل: فأوحى اللّه إلى الملائكة: قولوا له إنك في تسليمك الأول إني إلٰهك وإلٰه الخلق غير صادق ولا مخلص، إذ لو صدقت إني إلٰه العالمين ما حكمتَ عليّ بِلمَ، فأنا اللّه لا إلٰه إلاّ أنا لا أسأل عما أفعل والخلق مسؤولون.

قال الفخر الرازي: لو اجتمع الأولون والآخرون من الخلائق لم يجدوا من هذه الشبهات مَخلصاً إلاّ[٢] الجواب الإلهي. وغرض الفخر الرازي إثبات مذهب أصحابه من القول بالفاعل المختار ونفى التخصيص في الأعمال، وقد علمت [انّ] ذلك مما ينسدّ به باب إثبات المطالب بالبراهين كإثبات الصانع وصفاته وأفعاله، وإثبات البعث والرسالة، إذ مع تمكين هذه الإرادة الجزافية لم يبق اعتماد على شيء من اليقينيات، فيجوز أن يخلق الفاعل المختار الذي يعتقدونها[٣] هؤلاء الجدليون فينا أموراً يرينا الأشياء لا على ما هي عليها.

فأقول: [ألف ـ ٢] إن لكل هذه الشبهات التي أوردها اللعين جواباً برهانياً حقاً [ينتفع] به من له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد[٤]، ولا ينتفع المريض النفس والجدلي الذي غرضه ليس إلاّ المماراة والمجادلة، فلا يمكن إلزامه إلاّ بضرب من الجدل، ولهذا أجيب اللعين من قبل اللّه تعالى بما يسكته، وهو بيان حاله وما هو

---

(١) في الرياض: يحتالهم.
(٢) الحجر: ٣٨ وص: ٨١. وفيهما: فإنك.
(٣) في الأصل: من الإشكالات إلاّ.
(٤) كذا والصحيح ما في الرياض: المختار بالإرادة التي يعتقدها هؤلاء الجدليون.

عليه من كفره وظلمة جوهره عن إدراك الحقّ كما هو، وإن ليس غرضه في إبداء هذه الشبهات إلاّ الاعتراض وإغواء من يتبعه من الجهال الناقصين والغاوين الذين هم من جنود إبليس أجميعن.

فقيل له: إنك لست بصادق في دعواك معرفة اللّه ولربوبيته، ولو صدقت لم تكن معترضاً على فعله، ولكنتَ عرفتَ انه لا لمّية لفعله المطلق إلاّ ذاته، فإن إيجاده للأشياء ليس له سبب ولا غاية إلاّ نفس ذاته بذاته من غير قصد زائد ولا مصلحة ولا داع ولا مُعين ولا صلوح وقت ولا شيء آخر أيّ شيء كان إلاّ الذات الأحدية، فإن علمه بذاته هو عين ذاته، يوجب علمه بما يلزم خيرية ذاته من الخيرات الصادرة، فيجب صدورها عنه على وجه علمها، وهو بعينه إرادته لها؛ فثبت أن لا لمّية لفعله، ولا يسأل عما يفعل فعلاً مطلقاً، وإنما ثبت الغاية للأفاعيل المخصوصة الصادرة عن الوسائط وسائر الفاعلين كما مرّ، وهو قوله في القرآن: ﴿وَهُمْ يُسْئَلُونَ﴾ .[الأنبياء: الآية ٢٣]. وفي هذا الحديث: والخلق مسؤولون.

ومعلوم عند أرباب البصائر الثاقبة وأصحاب الحكمة المتعالية أن الموجودات الصادرة منه على الترتيب من الأشرف فالأشرف والأقرب فالأقرب إلى الأخس فالأخس والأبعد فالأبعد حتى ينتهي إلى أخس الأشياء وهي الهاوية والظلمة، والعائدة إليه تعالى على عكس ذلك الترتيب من الأخس فالأخس والأبعد فالأبعد إلى الأشرف فالأشرف والأقرب فالأقرب إلى أن ينتهي إليه سبحانه، كما أشير بقوله: ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ﴾ [السَّجدَة: الآية ٥] وقوله: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ [الأعرَاف: الآية ٢٩] . فلكل منها غاية مخصوصة ينتهي إليها، ولغايته أيضاً غاية أخرى فوقها، وهكذا حتى ينتهي إلى غاية لا غاية بعدها كما ابتدأت من مبدأ لا مبدأ قبله.

وأما الأجوبة الحكمية عن تلك الشبهات على التفصيل لمن هو أهلها ومستحقها، فهي هذه:

أما الشبهة الأولى: وهي السؤال عن الحكمة والغاية في خلق إبليس؛ والجواب عنه: إنه من حيث إنه من جملة الموجودات على [ب ـ ٢] الإطلاق فمصدره وغايته ليس إلاّ ذاته تعالى التي تقتضي وجود كل ما يمكن وجوده، يفيض

عنها[١] الوجود على كل قابل ومنفعل. وأما من حيثية كونه موجوداً ظلمانياً وذاتاً شريرة وجوهراً خبيثاً [فليس ذلك بجعل جاعل، بل هو من لوازم هويته النازلة في آخر مراتب النفوس] وهي المتعلقة[٢] بما دون الإجرام السماوية وهو الجرم النارى الشديد [القوة]، فلا جرم غلبت عليه الأنانية والاستكبار والافتخار والإباء عن الخضوع والانكسار.

وأما الشبهة الثانية: وهي السؤال عن حكمة التكليف بالمعرفة والطاعة، والغاية في ذلك، وكذا ما يتوقف عليه التكليف من بعث الأنبياء والرسل وإنزال الوحي والكتب؛ فالجواب عنه: إن الحكمة والغاية في ذلك تخليص النفوس من أسر الشهوات وحبس الظلمات، ونقلها من حدود البهيمية والسبعية إلى حدود الإنسانية والمَلَكية، وتطهيرها وتهذيبها بنور العلم وقوة العمل عن درن الكفر والمعصية ورجس الجهل والظلمة؛ ولا ينافي عموم التكليف عدم تأثيره في النفوس الجاسية والقلوب القاسية كما أن العلة في إنزال المطر هو إخراج الحبوب وإنبات الثمار والأقوات منها؛ وعدم تأثيره في الصخور القاسية والأراضي الخبيثة لا ينافي عموم النزول. واللّه أجلّ من [ان] يعود إليه فائدة في هداية الخلق كما في اعطائها أصل [خلقه]، بل هو ﴿ٱلَّذِىٓ أَعۡطَىٰ كُلَّ شَىۡءٍ خَلۡقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ [طه: الآية ٥٠] من غير غرض أو عوض في فضله وجوده.

وأما الشبهة الثالثة: وهي السؤال عن فائدة تكليف إبليس[٣] بالسجود لآدم والحكمة فيه؛ إمّا الجواب [عنه] **أوّلاً**: انه ينبغي أن يعلم أن للّه في كل ما يفعله أو يأمره أو يأمر به حكمة بل حكماً كثيرة، لأنه تعالى منزه عن فعل العبث والاتفاق والجزاف وان خفى علينا وجه الحكمة في كثير من الأمور على التفصيل بعد أن علمنا القانون الكلّي في ذلك على الاجمال؛ وخفاء الشيء علينا لا يوجب انتفاءه. وهذا يصلح للجواب عن مثل هذه الشبهة ونظائرها.

وثانياً: إن التكليف بالسجود كان عاماً للملائكة، وكان إبليس معهم في ذلك الوقت فعمّه الأمر بها تبعاً وبالقصد الثاني، لكنه لما تمرّد وعصى واستكبر وأبى

---

(١) اقتباس من ق، ٣٧

(٢) في الأصل: الذي يقتضي وجود كل ما يمكن وجوده يفبض عنه.

(٣) في الأصل: المعلّقة.

بعد ما اعتقد في نفسه انه من المأمورين صار مطروداً وملعوناً.

وثالثاً: إن الأموار الإلٰهية والتكاليف الشرعية مما يمتحن به جواهر النفوس ويعلن ما في بواطنهم ويبرز مافي مكامن صدورهم من الخير والشر والسلامة والسعادة والشقاوة، فتتم به [ألف ـ ٣] الحجة وتظهر المحجّة ﴿لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنۢ بَيِّنَةٍ﴾ [الأنفال: الآية ٤٢].

وأما الشبهة الرابعة: وهي السؤال عن لمّية تعذيب الكفار والمنافقين وإيلامهم بالعقوبة وتبعيدهم عن ديار الرحمة والكرامة؛ [فالجواب عنها]: إن العقوبات الأخروية من اللّٰه تعالى ليس باعثها الغضب(١) والانتقام وإزالة الغيظ ونحوها ـ تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً ـ وإنما هي لوازم وتبعات ساق إليها أسباب داخلية نفسانية وأحوال باطنية، انتهت [إلى] التعذيب(٢) بنتايجها من الهويّ إلى الهاوية والسقوط في أسفل درك الجحيم(٣)، ومن مصاحبة المؤذيات والعقارب(٤) والحيّات وغيرها من المولمات. ومثالها في هذا العالم الأمراض الواردة على البدن الموجبة للأوجاع والآلام بواسطة نهمة سابقة. فكما أن وجع البدن لازم من لوازم ما ساق إليه الأحوال الماضية والأفعال السابقة من(٥) كثرة الأكل وإفراط الشهوة ونحوهما من غير أن يكون ههنا معذب خارجي، فكذلك حال العواقب الأخروية وما يوجب العذاب الدائم لبعض النفوس الجاحدة للحق، المعرضة عن الآية، ﴿نَارُ ٱللَّهِ ٱلْمُوقَدَةُ ۝٦ ٱلَّتِى تَطَّلِعُ عَلَى ٱلْأَفْـِٔدَةِ ۝٧﴾ [الهمزة: الآية ٧].

وأما التي دلّت عليه الآيات والأخبار الواردة في الكتب الإلٰهية والشرائع الحقّة في العقوبات الجسمانية الواردة على بدن المسيء من خارج، على [ما] يوصف في التفاسير فهي أيضاً منشأها أمور باطنية وهيئات نفسانية، برزت من الباطن إلى الظاهر، وتصورت بصورة النيران والعقارب والحيّات والقوامع(٦) من حديد وغيرها. وهكذا يكون حصول صور الأجسام والأشكال والأشخاص في الآخرة،

---

(١) في الأصل: التكليف إبليس.
(٢) في الأصل: العجب.
(٣) في الأصل: أبى التعذب.
(٤) في الأصل: في درك الأسفل الجحيم.
(٥) في الرياض: من العقارب.
(٦) في الأصل: في.

كما حقّق في مباحث المعاد الجسماني، وكيفية تجسّم الأعمال، ودلّ عليه كثير من الآيات مثل قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [العنكبوت: الآية ٥٤]، وقوله: ﴿وَبُرِّزَتِ ٱلْجَحِيمُ لِمَن يَرَىٰ ۝٣٦﴾ [النّازعات: الآية ٣٦]، وقوله: ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ ٱلْيَقِينِ ۝٥ * لَتَرَوُنَّ ٱلْجَحِيمَ ۝٦ * ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ ٱلْيَقِينِ ۝٧﴾ [التكاثر: الآيات: ٥ ـ ٧]، وقوله: ﴿إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي ٱلْقُبُورِ * وَحُصِّلَ مَا فِي ٱلصُّدُورِ ۝١٠﴾ [العَاديَات: الآيتان: ٩ ـ ١٠].

ثم إذا سلّم معاقب من خارج، فإن [في] ذلك أيضاً مصلحة عظيمة لأن التخويف والإنذار بالعقوبة نافع في أكثر الأشخاص، والإبقاء على ذلك التخويف بتعذيب المجرم المسيء تأكيد للتخويف ومقتض لازدياد النفع. ثم هذا التعذيب [و] إن كان شراً بالقياس إلى الشخص المعذَّب لكنه خير بالقياس إلى أكثر أفراد النوع، فيكون من جملة [ب ـ ٣] الخير الكثير الذي يلزمه الشر القليل كما في قطع العضو لإصلاح البدن وباقي الأعضاء.

[وأما الشبهة الخامسة]: وهي السؤال عن فائدة تمكين الشيطان من الدخول إلى آدم [في] الجنة حتى غرّه بوسوسته، فأكل ما نهى عن أكله، فأخرج به من الجنة؛ [فالجواب] عنه(١): أن الحكمة في ذلك والمنفعة عظيمة، فإنه لو بقي في الجنة أبداً لكان بقي هو وحده في منزلته التي كان عليها في أول الفطرة من [غير] استكمال واكتساب فطرة أخرى فوق الأولى، وإذا هبط إلى الأرض وخرج من صلبه أولاد لا تحصىٰ يعبدون اللّه ويطيعونه إلى يوم القيامة ويرتقى منهم عدد كثير في كل زمان إلى درجات الجنان بقوتي العلم والعبادة؛ وأي حكمة وفائدة أعظم وأجل وارفع وأعلى من وجود الأنبياء والأولياء ومن جملتهم سيد المرسلين وأولاده الطاهرين ـ صلوات اللّه عليه وعليهم و[على] سائر الأنبياء والمرسلين ـ ولو لم يكن في هبوطه إلى الأرض مع إبليس إلاّ ابتلاؤه مدةً في الدنيا واكتسابه درجة الاصطفاء لكانت(٢) الحكمة عظيمة والخير جليلاً.

[وأما الشبهة السادسة]: وهي السؤال عن وجه الحكمة في تسليط الشيطان

---

(١) في الرياض: المقامع.

(٢) كذا، والظاهر: عنها.

ـ وهو العدو المبين ـ على ذرية آدم بالإغواء والوسوسة بحيث [يراهم من حيث] لا يرونه؛ فالجواب عن ذلك: إن نفوس أفراد البشر في أول الفطرة ناقصة بالقوة، مع ذلك بعضها خيرة نورانية، شريفة بالقوة، مائلة إلى الأمور القدسية، عظيمة الرغبة إلى الآخرة؛ وبعضها خسيسة الجوهر، ظلمانية، شريرة بالقوة، مائلة إلى الجسمانيات، عظيمة في إيثار(١) الشهوة والغضب. وليس سلطان الشيطان على هذا القسم بقوله تعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَـٰنٌ﴾ [الحجر: الآية ٤٢] في الوجود، ووسوسة الشيطان: ﴿إِنَّمَا سُلْطَـٰنُهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُۥ﴾ [النّحل: الآية ١٠٠] ، وهم بأمره يعملون.

ومع ذلك فلو لم يكن الإغواء ولا طاعة النفس والهوى [لكان] ذلك منافياً للحكمة، لبقائهم على طبقة واحدة من نفوس سليمة ساذجة، فلا تتمشّى عمارة الدنيا بعدم(٢) النفوس الجاسية الغلاظ العمّالة في الأرض لأغراض دنيّة عاجلة؛ ألا ترى إلى ما روى من قوله تعالى في الحديث القدسي: «إنّي جَعَلْتُ مَعْصِيَةَ آدَمَ سَبَباً لِعِمارَةِ الْعالَمِ»(٣)؟ وما روى أيضاً في الخبر: «لَوْ لا أَنَّكُمْ تُذْنِبُونَ لَذَهَبَ اللَّهُ بِكُمْ وَجاءَ بِقَوْمٍ يُذْنِبُون»(٤).

[وأما الشبهة السابعة]: وهي السؤال عن الفائدة عن إمهال إبليس في الوسوسة [ألف ـ ٤] لأولاد آدم إلى يوم البعث؛ [فالجواب عنها] بمثل ما ذكرناه، فإن إبقاءه تابع لبقاء نوع البشر بتعاقب الأفراد، وهو مستمر إلى يوم القيامة، فكذلك وجب استمراره ودوامه لأجل إدامة الفائدة التي ذكرناها في وجوده ووجود وسوسته إلى يوم الدين.

وقال: أليس بقاء العالم على الخير خيراً من امتزاجه بالشر؟ قلنا: فإذن لم يكن دنيا، فالدنيا ممزوجة بالشر [ولو كان كلها خيراً لكان وجودها خيراً من عدمها]، لكنها جسر يعبر به الناس إلى الآخرة ولو كان كلها شراً ولكن وسيلة إلى الخير الأخروى الدائم لكان وجودها خيراً من عدمها؛ والعالم الذي لا يتطرق إليه

---

(١) في الأصل: فكانت.
(٢) في الأصل: آثار.
(٣) في الأصل: بقدم.
(٤) «المنهج القوي» ج٤، ص ٩٥.

الشرور والآفات عالم آخر إليه رجعى الطاهرات من نفوسنا. وهذا اللعين مع اشتهاره بالعلم في غاية الجهل المركب بالعناد كما يظهر من إيراده هذه الشبهات. وكل من له مرتبة متوسطة في الحِكَم يعلم دفعها وحلّها فضلاً عن الراسخ القدم في الحكمة، المنشرح الصدر بنور الإيمان والمعرفة.

ومع ذلك ذكر الفخر الرازي أمام المشككين ما نقلنا عنه من انه لو اجتمع الخلائق كلهم لم يجدوا مخلصاً لهذه الشبهات إلاّ بما سمّاه الجواب الإلٰهي من القول بإبطال الحكمة وإنكار الغاية ونفي الترجيح والسبب الذاتي لوجود الأشياء شغفاً[١] بمذهب أصحابه وترويجاً له[٢] من القول بالفاعل المختار والإرادة الجزافية، وذلك لقصوره وقصورهم عن إدراك الحكمة المتعالية وفهمهم الأنوار العلمية وعجزهم عن دفع الأوهام والشبهات الموردة في كل باب عقلي؛ لأن ذلك لا تيسّرك [مع] الرغبة إلى الدنيا ومالها وجاهها والشهرة، عند أستاذ[٣] تيسّر الوصول إلى نيل الغوامض الإلٰهية وفهم الأسرار اليقينية مع هذه الدعاوى والأمراض النفسانية والأعراض[٤] الدنيوية، ﴿وَاللَّهُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢١٣] [٥].

[فائدة ٢]

[شرح حديث كنت كنزاً مخفيّاً]

بسم الله الرحمٰن الرحيم

اعلم[٦] وفقك اللّه لما يحبه ويرضى، ان بعض أهل العلم أورد على هذا الحديث القدسي ـ وهو قوله: (كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِيّاً فَاحْبَبْتُ أنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ

---

(١) في «الكافي» ج٢، ص ٤٢٤: لولا أنكم تذنبون فتستغفرون الله لخلق الله خلقاً حتّى يذنبوا...

(٢) في الأصل: تشنيعاً.

(٣) في الأصل: يروى له.

(٤) كذا في الأصل، وفي العبارة خلط وتصحيف كما لا يخفى.

(٥) الأغراض ـ ظ.

(٦) وراجع «رياض السالكين» الروضة ١٧، ص ١٧٣، ط الحجري، وج٣، ص ١٧٨ ـ ١٨٦، الطبعة المحقّقة وأيضاً أجاب عنها العلامة الطباطبائي ﷺ في «الميزان» ج٧، ص ٤٤ ـ ٥٩.

لأُعْرَفَ)[١] ـ اشكالاً عظيماً، وذكر انه سأل عن كثير من علماء زماننا ولم يذكروا له جواباً شافياً، فلما تأملت فيما أورد الهمني اللّه تعالى أربعة أجوبة، فاذكر ما أورده ثم أردفه بالأجوبة التي أنعم اللّه تعالى بها عليَّ.

فالإشكال: وهو أن الخفاء من الأمور النسبية لا بد فيه من مخفيّ ومخفيّ عليه. لا يجوز أن يكون المخفي عليه هو اللّه تعالى، لأنه ظاهر بنفسه [لنفسه]، عالم بذاته أزلاً وأبداً. ولا يجوز أن يكون هو الخلق، لأن الخلق لم يكونوا موجودين في الأزل حتى يكون اللّه تعالى مخفياً عليهم، وفي الحديث؛ كانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ شيءٌ[٢]. فالخفاء يقتضى الخلق، فيكون الخلق سبب[٣] الخفاء لا سبب الظهور، فهذا عكس ما يدل عليه الحديث، فإن الحديث في ظاهره يدل على أنه تعالى في الأزل كان مخفياً عند عدم الخلق. هذا تقرير السؤال.

قلت: الجواب عن هذا السؤال من وجوه:

الأول: إن المراد من الخفاء عدم عارف به سواه، فلما أراد كثرة العارفين به خلق الخلق. فعبّر عن عدم العارف بالخفاء، فكأنه قال: «كنت كنزاً عزيزاً، وجوهراً شريفاً، لكن لا عالم بي غيري ولا عارف بوجودي سوائي»[٤]. فأطلق الخفاء وأراد لازمه، وهو عدم العارفين به. فالمعنى «كنت ربّاً محسناً وإلهاً مُنعماً مُفيضاً[٥]، ولا عالم بي ولا عارف بكمالي وجمالي، فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق لاعرف»، وهذا معنى صحيح لا إشكال فيه.

الوجه الثاني: إن للأشياء وجودين، وجوداً علمياً، ووجوداً خارجياً، فالوجود العلمى هو المسمى بالأعيان الثابتة، وهي أزلية قديمة؛ والوجود الخارجي محدَث، فخفاء اللّه تعالى بالنسبة إلى الأعيان الثابتة في الأزل، فإن الأعيان الثابتة موجودة مع اللّه لكن لا علم لها به، فيكون اللّه مخفياً بالنسبة إليه. فلما أراد أن يعرفه الأعيان الثابتة أخرجها من الوجود العلمى إلى الوجود الخارجي ليعرف اللّه تعالى،

---

(١) في بعض النسخ: قال الشيخ محيى الدين رحمه الله: اعلم...

(٢) في بعض نسخ الحديث: لكي أعرف. وخفيت الشيء: كتمته.

(٣) «التوحيد» باب التوحيد ونفي التشبيه، ص ٦٧.

(٤) خ: لسبب.

(٥) خ: لا عارف بي غيري، ولا عالم بوجود سوائي.

إذ لا يعلم اللّه تعالى إلاّ بالوجود الخارجي.

الوجه الثالث: قال في «الصحاح» نقلاً عن الأصمعي: خفيت الشيء بمعنى كتمته، وخفيته بمعنى أظهرته وهو من الأضداد». قوله: «كنت كنزاً مخفياً» يجوز أن يكون المراد من الخفاء معنى الظهور، فمعنى الحديث حينئذٍ يكون: «كنت كنزاً ظاهراً لنفسي، ولم يكن بي عارف سوائي، فأحببت أن يعرفني غيري فخلقت الخلق».

الوجه الرابع: يجوز أن يكون المعنى: كنت ظاهراً[١] في غاية الظهور خفياً[٢]، فكأنه قال: كادت نفسي من غاية الظهور أن يخفى على نفسي فضلاً عن غيري، فخلقت الخلق حجاب ظهوري، وستر نوري، حتى يخفى شيء من ظهوري ليمكن الخلق إدراكي. ألا ترى أن من أراد أن ينظر إلى عين الشمس كيف يضع يده على حاجبه ويحجب بعض نوره ليمكنه إدراك شيء من نوره. فخلق الخلق حجاباً لنوره، وجعله سبباً لإدراكه تعالى: «فاحببت أن أعرف، فخلقت الخلق». فسبحان من جعل الظهور مانعاً للإدراك[٣]، والستر والحجاب سبباً للظهور والإدراك، وهو عليم[٤] بالحقائق[٥].

[فائدة ٣]

في بيان التركيب بين المادة والصورة وارتباطها بقاعدة بسيط الحقيقة

قد بيّنّا انا في مواضع من كتبنا سيما «الأسفار الأربعة»: إن التركيب بين الجنس وفصله تركيب اتحادي، وان نسبة المادة إلى الصورة نسبة النقص إلى

(١) خ: مفيداً.
(٢) خ: كنت كنزاً ظاهراً.
(٣) خ: في غاية الظهور، والشيء إذا بلغ غاية الظهور خفي.
(٤) ٤ + كما في الشواهد والأسفار.
(٥) خ: اعلم.
(٦) أشار الحكيم أيضاً إلى أصل هذا الحديث في كتبه كـ «التفسير»: ج٦، ص ٥٤، ١٥٥، ٣٧٠، ٣٧٨

الكمال، ونسبة الضعف إلى القوة؛ وكذا التركيب بين كل ناقص وبين ما تمّ به نقصانه هو هذا النحو من التركيب أعني الاتحادي، كالخط القصير إذا استطال، وكقوس الدائرة إذا زيدت وصارت نصف دائرة أو دائرة تامة، وكالعدد إذا ازداد. فإن التام من كل منها يتضمن الناقص بحسب سنخ حقيقته لا من حيث نقصه وقصوره الذي هو أمر عدمي خارج عن حقيقة النوع وذاته.

فإذا كان الأمر كذلك و[١] لا شك [إن] صور المواليد كمال للعناصر، كما أن الحيوان كمال للنبات، والنبات كمال للمعدن، وكمال الشيء هو ذلك الشيء على وجه أعلى وأشرف، وليس هو ذلك الشيء على وجه النقص والخسّة؛ فإذن لا يجوز أن يكون لمادة[٢] المواليد صورة أخرى غير الصورة الكمالية التي تم بها النقص العنصري التي بها هي ما هي، فصورة الياقوت مثلاً هي التي بها يكون الياقوت ياقوتاً، وكما ليس الياقوت إلاّ ياقوتاً فلا فعل له [الاّ] فعل الياقوت؛ وكذا النبات والحيوان، حتى الإنسان فإنه موجود واحد له صورة واحدة لا غير، لكن صورته أكمل الصور الكائنة من مواد هذا العالم، وأتمها حقيقةً وأشدّها انية[٣] وبساطةً، ومع انها أبسطها وجوداً وأتمها وحدانية يصدر عنها ما يصدر عن الجميع ويترتب على وجوده الخاص الجمعي ما يترتب على جملة العناصر والجماد والنبات والحيوان متفرقة.

وهكذا شأن كل تام الوجود، كامل الذات، شديد القوى. فكل ما هو أشرف وجوداً وأشد بساطة وأكثر روحانيةً وارتفاعاً من المواد الجسمانية، فإنه أكثر جمعاً للمعاني والصفات، وأكثر أفعالاً وآثاراً؛ حتى أن البسيط الحقيقي الذي ليست فيه شائبة كثرة ونقص - لتقدسه عن المواد والقوى الاستعدادية وسائر الإمكانات - يجب أن يكون ذاته بذاته كل الأشياء، ووجوده في نفسه مبدأ كل الموجودات، بل وجوده بعينه تمام الوجودات وكمالها وغايتها كما انه مبدأها ومنشأها، كما بيّنّا سبيله وأوضحنا طريقه ودليله في كتابنا الكبير[٤]، وفي رسالة مفردة، فليرجع إليه

وج٤، ص ٢٥٨، ٣٨٦، ٣٨، و«مفاتيح الغيب» ص ٢٩٣.

(١) الواو زائدة ظاهراً.

(٢) في الأصل: بلاوة.

(٣) في الأصل: دانيه.

من وفّق له الحق، ﴿أَلَآ إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلْأُمُورُ﴾ [الشّورى: الآية ٥٣] .

[فائدة ٤]

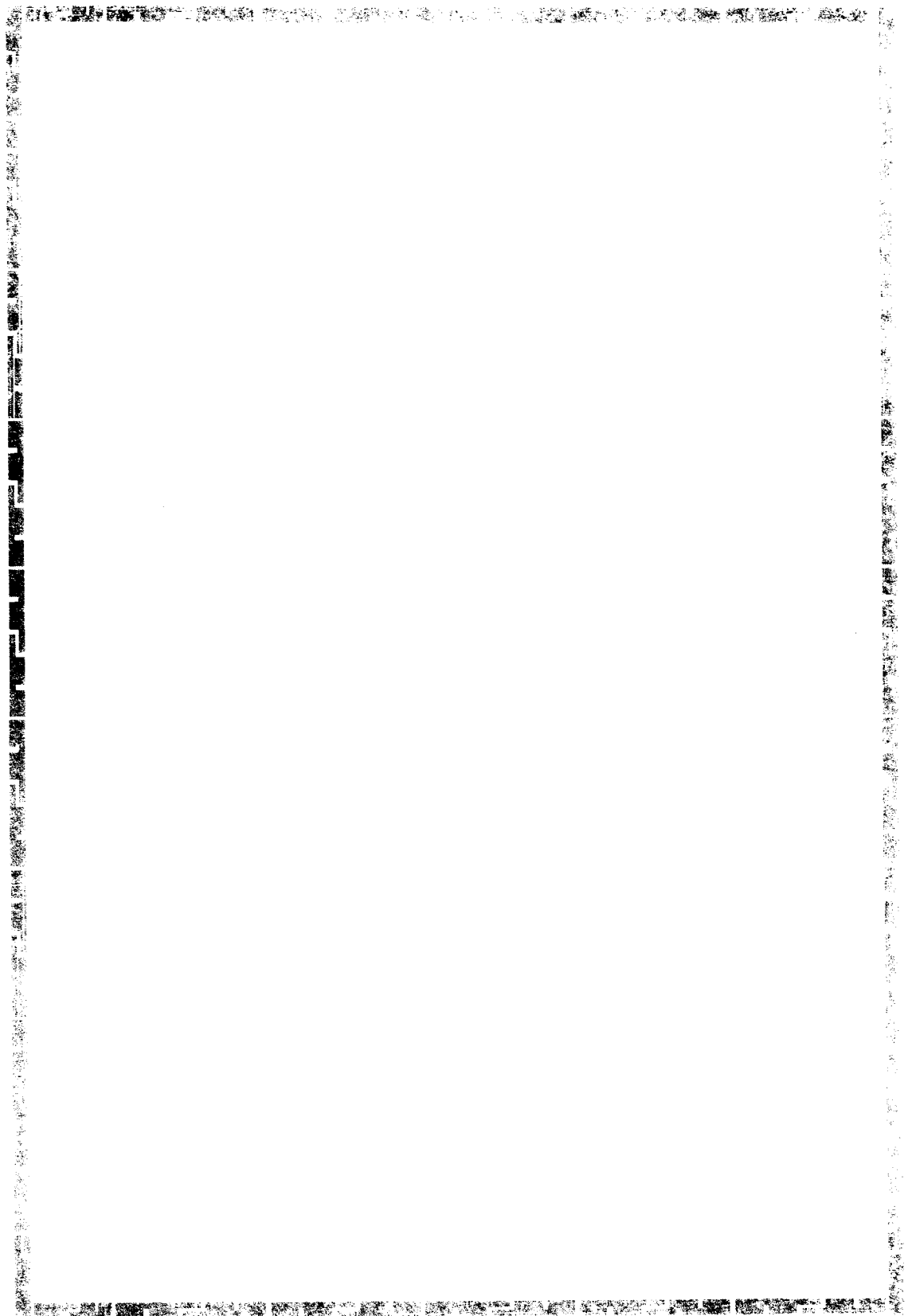
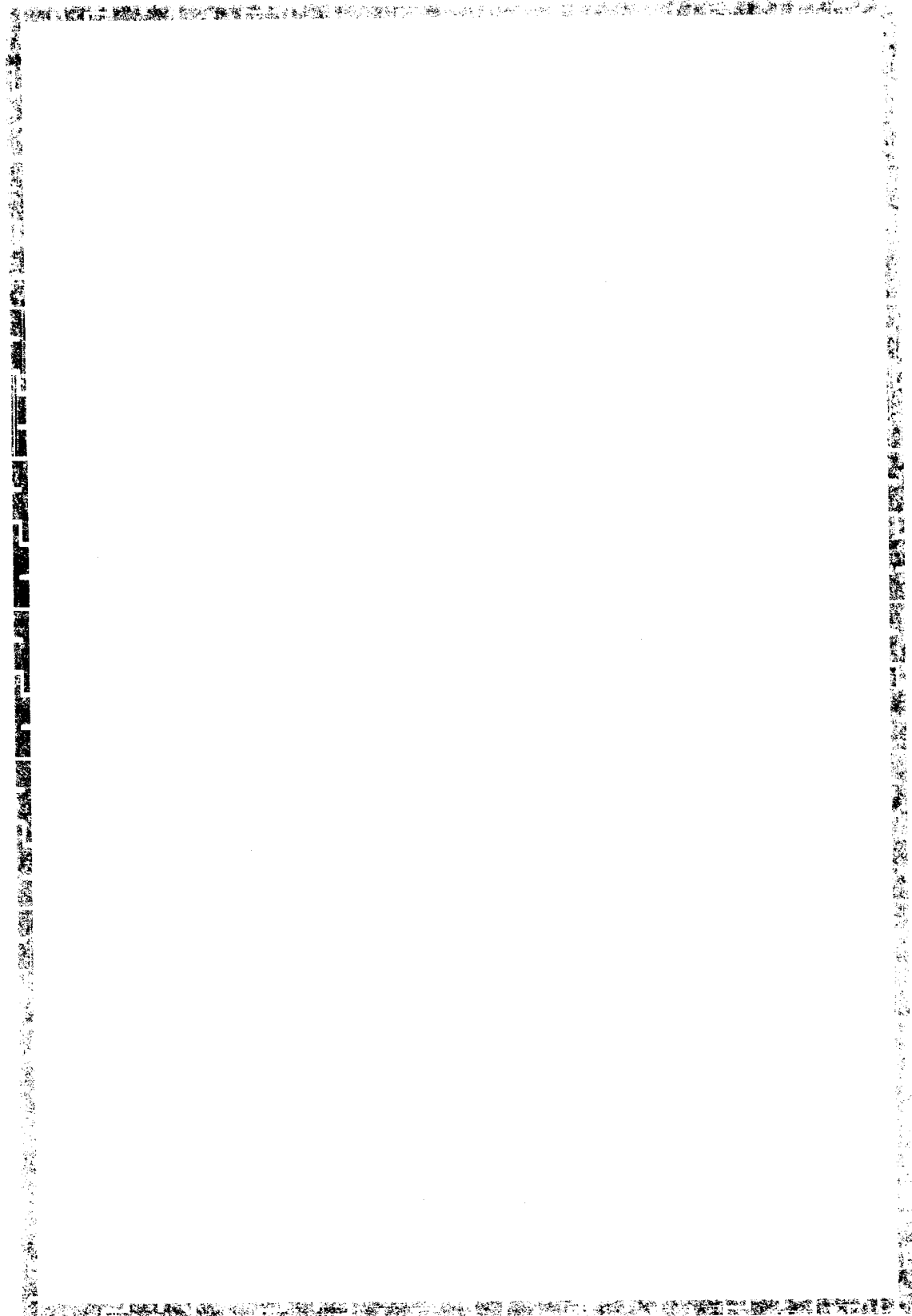
[في ذيل آية الأمانة]

المراد بالأمانة في قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ﴾ [الأحزَاب: الآية ٧٢] ، الوجود؛ فإن كل موجود سوى الإنسان فله وجود ثابت لا يتحول ولا يتقلب من نشأة إلى أخرى، ولا من وجود إلى [وجود] آخر، والإنسان من حيث هو إنسان فهو في الترقي دائماً من وجود إلى وجود آخر ومن نشأة إلى [نشأة] أخرى، وليس بثابت على مرتبة منه، فكان الوجود أمانة في يده يؤديه يوماً إلى أهله: وهو يوم لقاء اللّه تعالى والوصول إليه. فكان في هذا المعنى ما قاله العارف الشيرازي:

اين جان عاريت كه به حافظ سپرده دوست روزى رخش ببينم وتسليم وى كنم

[فائدة ٥]

في المواد الثلاث

إنه لا يلزم من صدق الحكم على الشيء بمفهوم بحسب الأعيان أن يكون ذلك المفهوم واقعاً في الأعيان. وبهذا تتحقق المصالحة بين المشائين والرواقيين في وجود المعاني العامة كالوجوب والإمكان والعلية والتقدم ونظائرها في الخارج وعدمها فيه، فإن وجودها في الخارج عبارة عن اتصاف الموجودات العينية بحسب الأعيان.

اللّمية في اختصاص الفلك بموضع معيّن

بسم اللّه الرحمن الرحيم

الحمد لواهب النور والعقل، والصلاة على النبي والوصى[١] والأهل.

قد سألني بعض الإخوان ـ أذاقهم اللّه مشرب التحقيق والعرفان ـ عن لمّية اختصاص المنطقة بموضع وبعض[٢] معين من الفلك دون سائر المواضع والأبعاض، والفلك جسم بسيط متشابه الأجزاء، وقد صح على كل جزء ما صح على غيره؛ وكذلك لمية اختصاص جهة معينة منه بتوجه الحركة إليها دون غيرها من الجهات مع تشابه الجميع وتساوي استحقاقها لتوجيه[٣] الحركة إليها؛ وكذا الحكم في سائر الأمور المختصة بمواضع بعينها من الجرم البسيط، قائلين: إن قولهم في بيانه «إن ذلك يجب أن يكون لمخصص عائد إلى الفاعل المحرك لا إلى القابل لعدم اختلافه» غير وافٍ بحل هذا الإشكال، بل لا يوجب إلاّ تقريراً للشبهة وزيادة في الإعضال. ولقوة هذه الشبهة رأينا جماعة من المتكلمين قد جعلوها أصلاً مؤسساً بنوا عليه جواز الترجيح من غير مرجح، وابطلوا بذلك كثيراً من القوانين العقلية.

فأقول ـ مُسعفاً لمأمولهم ومنجحاً لمسؤولهم ومستمداً لمن[٤] يُلهم الهداية والتوفيق وبنور إفاضته يتجلى ظلمة كل فج عميق ـ: إن تحقيق هذا المقام مما يحوج إلى تمهيد أصول من الكلام:

---

(١) «الأسفار الأربعة» ج٢، ص ٣٧٠.

(٢) ألف: والوصي.

(٣) ألف: ـ وبعض.

(٤) كذا.

الأول: إن أثر الفاعل بالذات في كل موجود هو نحو وجوده الخاص به، والماهية تتبعه اتباع الظل لذى الظل من غير تخلل جعل بينهما أصلاً؛ والوجود تقدم عليها ضرباً من التقدم سمّيناه «التقدم بالحقيقة» وهو غير التقدم بالحقّ المكشوف في طريقتنا[١]، وهما جميعاً غير الاثنين المشهورين[٢] عند الجمهور من أقسام التقدم بالذات أعنى ما بالطبع وما بالعلية.

الثاني: إن تشخص كل شيء وهذيته إنما يكون ينحو وجوده، بمعنى أن ما به الشخصية بعينه هو ما به التحقق في المصداق لا في المفهوم كما توهم، وهذا مما ذهب إليه محققو الحكماء ومحصّلوهم كأبي نصر الفارابي وغيره؛ وأما المسماة عند القوم بالعوارض المشخصة فإنما هي من لوازم وأمارات الوجود[٣] الذي هو المتشخص بذاته، المتعين بنفسه.

الثالث: إن لوازم الوجود كلوازم الماهية في أن الاتصاف بها غير معلل بجعل جاعل وتأثير فاعل، بل الملزوم بنفسه مما يتصف بالضرورة[٤] الذاتية المقيدة بما دام ذات الموضوع؛ وبهذا القيد يمتاز العقد عن الضرورة الأزلية.

فإذا تقرر ما ذكراه، فنقول: إن وجود الفلك أمر شخصي صادر عن جوهر عقلي من جملة الملائكة المقربين يفعل ذلك الوجود على شبه[٥] الإنشاء بإذن ربه العليم، والوجود أمر متشخص بذاته وبمقومه، وبهذا التشخص يتشخص ماهية الفلك، ويقبل الهوية والهذية، ويصير بها هذا الشخص المعين من جملة أشخاص نوعه وماهيته المفروضة بحسب الذهن، وله العموم والكلية بالنسبة إلى تلك الأشخاص المحتمل كل منها من حيث الماهية الامكانية قبول الوجود، إلاّ أن هذا الوجود لما خرج بسبب فاعله من القوة إلى الفعل وتعين بنفسه سبق تعيّنه سائر التعينات المفروضة، فحصلت له الماهية النوعية بهذا التحصل وهذا التعين. وعند

---

(١) ممن ـ ظ.

(٢) راجع «الأسفار» ج٣، ص ٢٥٧.

(٣) ألف: الاثنتين المشهورتين.

(٤) ألف: الموجود.

(٥) ألف: بها الضرورة.

تحصل هذا الواحد يستحيل حصول غيره بدلاً منه لا[١] ابتداءً ولا تعاقباً، لأن جوهر الفلك لا يقبل التماثل ولا التضاد.

وليس لمتصور أن يتصور أن اختصاص هذا الشخص[٢] الفلكي بالوجود دون سائر الأشخاص المشاركة له في الماهية النوعية إنما يكون بواسطة استعداد مادة[٣] وبتهيّؤ قابل بهيئة مخصوصة ترجح وجوده على سائر الوجودات، لأن ذلك مفسوخ[٤] الأصل كما بيّن في مقامه. فإذن كان تشخص الفلك تابعاً لوجوده بل عينه، وكانت العوارض الشخصية له من توابع الوجود ولوازمه لا من العوارض المفارقة فهي أيضاً وإن كانت موجودة في المادة كأصل الوجود إلاّ أن وجودها على سبيل استتباع ذلك الوجود المعين الفلكي إياها من غير استئناف مخصص في تخصيصها وجاعل جديد إياها، بل تخصصها تابع لتخصص[٥] الوجود، كما ان جعلها تابع لجعله.

فالسؤال في طلب تعيين الحركة والمنطقة والقطبين للفلك، وجهة الحركة الواقعة منه وحدها في السرعة، وكذا تعيين مقدار الفلك وشكله وموضعه وغيرها من الأمور التي توجد في الفلك من كل منها واحد معين من نوعه الكلي، وهو بعينه كالسؤال في طلب تعيين الوجود الذي لذلك الفلك. والجواب الجواب، لأن كلاً منها من لوازم الوجود غير المجعولة.

والذي يزيدك في هذا إيضاحاً: أن العقل الأول مثلاً له ماهية نوعية يحتمل عند الذهن فرض وقوعه على كثيرين، وليس الموجود منها إلاّ واحداً، وله أيضاً أوصاف ونعوت مختصة بها. فإذا طلبتَ[٦] تخصيص الوجود بهذا الواحد الصادر عن الحق الأول مع تساوي نسبة الجميع إلى أفراد نوعه من الماهيات الإمكانية وفي

---

(١) ألف: مسألة.
(٢) م: ـ لا.
(٣) م: الشكل.
(٤) م: استعداده بآلة.
(٥) م: مفتوح.
(٦) م: تخصيص.

قبول الوجود بحسبها، فليس الجواب إلاّ مثل ما ذكرناه وكذلك فيما[١] نحن فيه. فافهم شاكراً للّه تعالى معتنياً بنعمته[٢]، فإني قد جئتك بنبأ اليقين[٣].

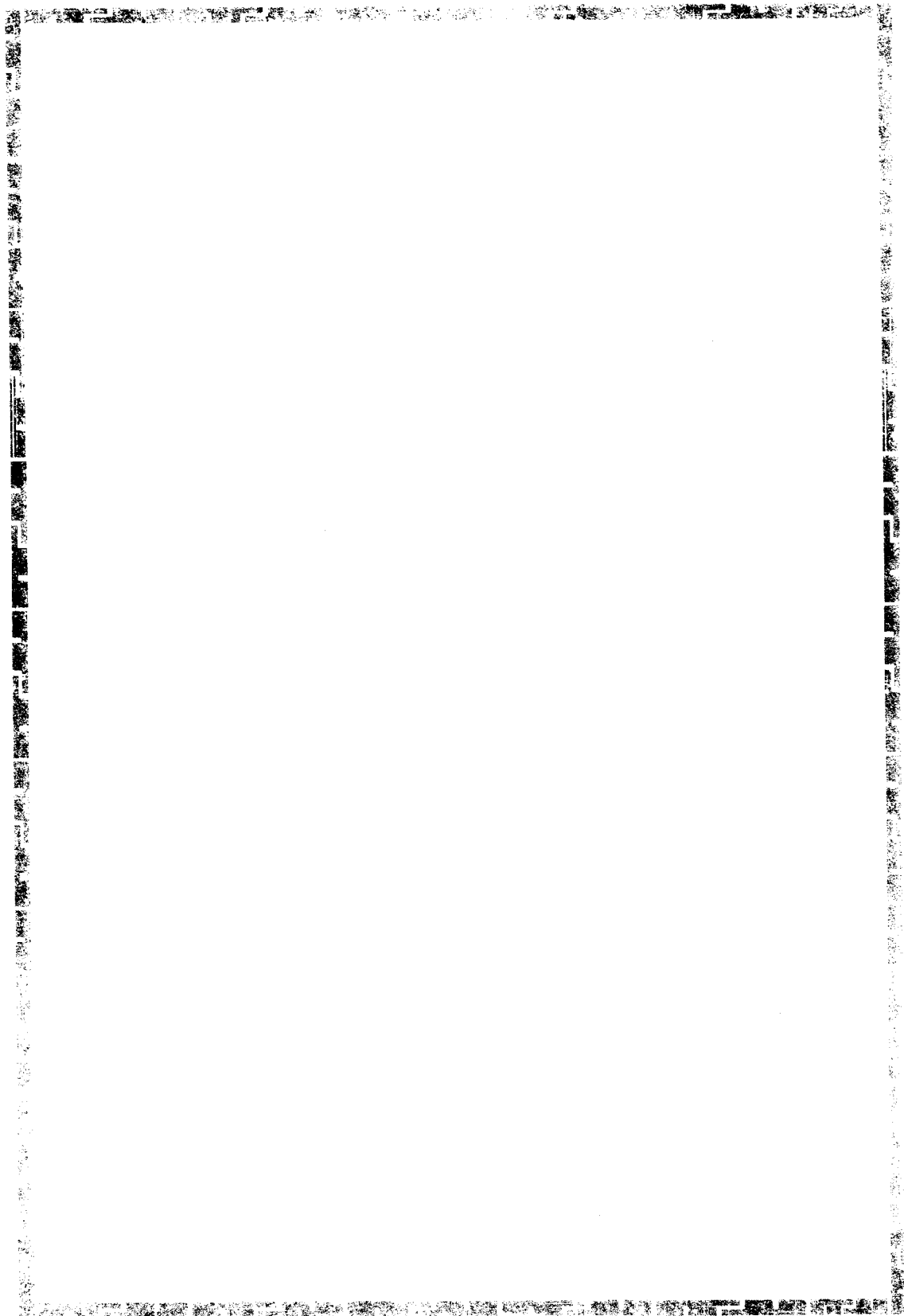
والحمد للّه وصلاته على نبيّه وآله أجمعين[٤].

(١) ألف: طلب.

(٢) ألف: فكذلك مما.

(٣) م: مغتنماً وهدايته.

(٤) كذا، والصواب: «بنبأ يقين» كما في النمل، ٢٢.

المـــزاج

بسم اللّه الرحمن الرحيم

الحمد لواهب الحياة والعدل(١)، والصلاة على النبي والأهل

أما بعد، فهذه مقالة في تحقيق ماهية المزاج وانّيته(٢)، فنقول:

فصل [١]

[في تعريف المزاج وانّيّته]

المزاج كيفية بسيطة ملموسة من جنس أوائل المحسوسات، متوسطة بين الأربع، متشابهة الأجزاء المقدارية، فهي بالقياس إلى الحرارة برودة، وبالقياس إلى البرودة حرارة، وبالقياس إلى الرطوبة يبوسة، وبالقياس إلى اليبوسة رطوبة. وأمّا سبب انيّتها فاعلاً وقابلاً فالمشهور أنّ العناصر إذا تصغرت وامتزجت وتماسّت وفعل كل منها في الآخر انكسرت سَورة كيفياتها، فحصل للجميع كيفية متشابهة هي المزاج مع انحفاظ صور البسائط.

قالوا: هذا التفاعل لا يحصل إلاّ عند مماسة بعضها لبعض، وإلاّ فأمّا أن يعتبر بينها حصول نسبة أخرى وضعية غير المماسة أو لا يعتبر، بل يكون كيف اتّفق. والقسم الثاني باطل، لأنّ كل تأثير جسماني ـ كما بيّن في موضعه ـ متوقف على نسبة وضعية مخصوصة بين المؤثّر والمتأثّر، وعلى القسم الأوّل إذا لم تكن النسبة بينهما بالمماسّة فلا بد أن يكونا على نسبة وضع آخر غير المماسة تقتضى نوعاً آخر من المحاذاة والقرب؛ فحينئذٍ إذا كان المنفعل الأقرب المتوسط بين المسخّن والمتسخّن

---

(١) وأيضاً: «الشواهد الربوبية» ص ١١٨.

(٢) العقل ـ ظ.

مثلاً، لا يتسخّن، لم يتسخّن المنفعل الأبعد أيضاً، وإن سخّن المتوسط القريب ويؤثّر بمماسة لا محالة فالفعل والانفعال إنما يجريان بين الأجسام التي عندنا يفعل بعضها في بعض إذا كانت بينهما مماسة. هذا ما ذكره الشيخ(١).

واعترض عليه الإمام الرازي(٢) بأنّ هذا يناقض ما ذكره في الفصل السابع من المقالة الثالثة من علم النفس من طبيعيات «الشفاء»(٣) حيث قال في جواب من أنكر تأدّى أشباح المُبَصرات في الهواء من غير أن يتكيّف الهواء: «إنّه ليس بيّناً بنفسه ولا ظاهراً أنّ كلّ جسم فاعل يجب أن يكون ملاقياً للملموس، فإنّ هذا وإن كان موجوداً استقراء في أكثر اجسام، فليس واجباً، [ضرورة أن يكون كل فعل وانفعال باللقاء والتمّاسّ]، بل يجوز أن يكون أفعال أشياء من غير ملاقاة، فتكون أجسام تفعل بالملاقاة وأجسام لا تفعل بالملاقاة، وليس يمكن أن يقيم أحد برهاناً على استحالة هذا، ولا [على] إنّه يجب أن يكون بين الجسمين نسبة ووضع بل يجوز أن يؤثّر أحدهما في الآخر من غير ملاقاة. إنما يبقى ضرب من التعجب كما إنّه لو كان اتفق أن كانت الأجسام كلّها يفعل بعضها في بعض بمثل تلك النسبة المبائنة، وكان إذن اتفق أن شواهد فاعل يفعل بالملاقاة تعجب منه كما تعجب الآن [أن] يؤثر [مؤثّر] بغير ملاقاة فإذا كان هذا غير مستحيل [ب ـ ١] في أول العقل؛ وكان صحة مذهبنا المبرهن عليه يوجبه وكان لا برهان البتة ينقضه فنقول: من شأن الجسم المضيء بذاته أو المستنير الملوّن أن يفعل في الجسم الذي يقابله ـ إذا كان قابلاً للشبح قبول البصر، وبينهما جسم لا لون له ـ تأثيراً هو صورة مثل صورته من غير أن يفعل في المتوسط شيئاً، إذ هو غير قابل، لأنّه شّفاف». هذا ما ذكره في هذا الموضع.

وقد ذكر هذا المعنى أيضاً في الفصل المشتمل على المقدمات التي يحتاج إليها في معرفة الهالة وقوس قزح(٤). ولا يخفى أن ذلك منه مبالغة في بيان أن الفعل والانفعال بين الأجسام لا يتوقف على الملاقاة والمماسة، مع انه تصدّى في

---

(١) راجع أيضاً «الأسفار» ج٥، ص ٣٢٠ ـ ٣٤٢، وقد صححناها عليه.

(٢) طبيعيات «الشفاء» ط الحجري، ص ٤٤٤.

(٣) «المباحث المشرقية» ج٢، ص ١٥١.

(٤) طبيعيات «الشفاء»ط الحجري، ص ٣٢٨، وط مصر، ج٢، ص ١٣٣.

فصل حقيقة المزاج لإقامة البرهان على أن الفعل والانفعال لا يتمّان إلاّ باللقاء والتماسّ، وانّه ليكثر تعجبي لوقوع أمثال هذه المناقضات الظاهرة لهذا الشيخ.

ومن الإشكالات: «إنّ الشمس تسخّن الأرض، مع انها لا تسخّن الأجسام القريبة، فإنّها لا تسخّن الأفلاك، وكذلك تضيء الأرض، مع انها لا تضيء الأجسام التي تتوسط بينها وبين الأرض، لأنّها شفّافة. فإذا كان كذلك فكيف يجوز للرجل الذكي مع هذه الإشكالات أن يجزم بأنّ الفعل والانفعال لا يتمّان إلاّ باللقاء والتماسّ؟» انتهى كلام المعترض(١).

أقول: لا نسلّم وقوع التناقض في كلام الشيخ، فإنّ الذي منع فيه من وجوب الملاقاة والتماسّ هو مطلق الفعل والانفعال بين الجسمين، والذي أوجب فيه ذلك تأثير وتأثّر مخصوصان، أو تأثير وتأثّر بنحو خاص، فإنّ التأثير والتأثّر قد تكونان تدريجيتين، وقد تكونان دفعيتين، فالذي أوجب فيه الملاقاة هو فعل العناصر بعضها في بعض، وفي الأمور التي هي كتمام ماهياتها مثل أوائل الملموسات كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وهي المتضادة المتفاسدة بحيث إذا استولى كل منها على حامل نقيض الآخر أفسده وأبطله.

والتحقيق في هذا المقام: أن الموجودات بعضها طبيعي وبعضها تعليمي وبعضها عقلي؛ وكذا الأفعال. فالفعل الطبيعي لا يكون إلاّ من فاعل طبيعي وهو الذي بحسب استحالته وتجدّده في مادة منفعلة متحركة. وأما التعليمي فلا مدخل فيه للحركة والانفعال التجددي والمادة المنفعلة، إنما المحتاج إليه في ذلك الفعل مجرد الكمّية والوضع اللازم لها دون حركة، والفعال للمؤثر والمتأثر بحسبه. وأمّا الفعل العقلي فلا حاجة فيه إلى غير الفاعل وماهية القابل إن كان.

مثال الفعل الطبيعي كالتحريكات من التسخين والتبريد والتسويد والتبييض والتنمية والتغذية [ألف ـ ٢] وأمثالها. ومثال الفعل التعليمي كالإنارة والإضاءة والعكس والمحاذاة والمساواة والتربيع والتكعيب وسائر الأمور التي لا تحصل إلاّ دفعة لا على التدريج مع كمية مّا ومقدار مّا. ومثال الفعل الإلٰهي مطلق الإيجاد والإفاضة والإبداع والجود والرحمة.

---

(١) طبيعيات «الشفاء» ط الحجري، ص ٢٦٢، وط مصر، ج٣، ص ٤٠.

إذا تقرر هذا فنقول: كلّ فعل طبيعي يصدر عن فاعله القريب فهو لا يكون إلاّ بالملاقاة بين فاعله ومنفعله، فهو إمّا أن يقع منه في قابله أو فيما هو بمنزلة قابله من جهة الاتصال به أو الامتزاج. ألا ترى أن انفعال مشاعر الإنسان بعضها طبيعي كاللمس والذوق فلا يحصلان إلاّ باتصال الملموس وامتزاج المطعوم، وبعضها غير طبيعي كالبصر والسمع فلا حاجة فيهما إلى اللقاء بل وضع آخر. وبعضها غير طبيعي ولا تعليمي كالعقل والوهم فلا حاجة فيهما إلى الوضع مطلقاً؟

والسر في ذلك إن الفاعل الطبيعي بما هو فاعل طبيعي منغمر في المادة كل الانغمار، ووجوده في نفسه [هو] بعينه وجوده في مادته على نحو الاستغراق والسريان بحيث يكون في كل جزء من المادة جزء منه، كالصورة النارية أو الأرضية لا كالصورة الفلكية أو الحيوانية؛ فلو سخّنت الحرارة الفاشية في النار جسماً آخر من غير حاجة إلى ملاقاة وتماس إياه حتى يصيّر الجسمين كجسم واحد بالاتصال، يلزم أن يكون وجودها في نفسها أيضاً غير مفتقر إلى لقاء محله؛ واللازم باطل وكذا الملزوم.

بيان اللزوم: إن الإيجاد فرع الوجود ومتقوم به، فكل ما يفتقر في الوجود إلى محل على أيّ نحو كان فهو يفتقر إليه في الإيجاد أيضاً على نحو افتقاره في الوجود، ولما كان وجوده وجوداً ملاقياً فاشياً مفتقراً إلى محل يفشو فيه ويسرى إليه بجميع أجزائه كان إيجاده وتأثيره أيضاً كذلك إيجاداً وتأثيراً على نعت الفشو والسراية في المتأثر [ويلزم من هذا] إنه لا يجوز أن يكون مثل هذا المؤثر مبائن الذات للمتأثر منه. وهذه قاعدة شريفة ينتفع بأعمالها في كثير من المقاصد، فإنك إذا تتبّعت واستقرأت وجدت كل قوة مؤثرة في قابل إنّ تأثيرها على نسبة وجودها في الافتقار إلى المادة شدةً [و] ضعفاً وزيادة ونقصاناً.

فظهر أن الجسم المتسخّن من النار مثلاً ما لم يكن ملاقياً لها حتى يكون وجود القوة المسخنة بالقياس إليه كوجودها في مادتها النارية لم يتسخّن عنها؛ وكذا الحالة في التبريد والترطيب والتجفيف والتسويد والتبييض وغيرها.

فإن قلت: الشمس تسخّن الأرض من غير ملاقاة وكذا تجفف الأرض المبتلّة بالماء كالطين، وأيضاً تبيّض ثوب القصّار وتسوّد وجهه من غير ملاقاة. قلت: فعل الشمس أولاً وبالذات ليس إلاّ واحداً متشابهاً ـ وهو الإضاءة والإنارة ـ وهذا أمر

يحصل دفعةً في هذه الأجسام المنفعلة، ثم إذا مضى زمان على وجود الضوء في مادة قابلة للسخونة يفعل السخونة لمناسبة النور للحرارة فيتسخّن، وإذا تسخن الجسم بفعل السخونة في اليابس سواداً أو في الرطب بياضاً على حسب اختلافات القوابل. وبالجملة الجسم الحار مثلاً كالنار لا يؤثر بالسخونة في شيء إلاّ بالملاقاة و[ب ـ ٢] التماسّ؛ وأمّا إنّ الجسم القابل للحرارة لا يقبل الحرارة إلاّ بممارسة فاعل السخونة كالنار فليس بمعلوم، إذ لا استحالة في أن يكون جسم بارد رطب مثلاً، ثم لا يزال يستحيل في كلتا كيفيته الفاعلية والمنفعلة بسبب أسباب داخلة أو خارجة كإضاءة الكواكب وهبوب الرياح حتى تميل برودته إلى الحرارة ورطوبته إلى اليبوسة، فتحصل له كيفية معتدلة بسيطة متوسطة بين هذه الأربع الملموسة مع صورة واحدة حافظة إياها من غير حاجة إلى تركيب أجزاء متصغرة متماسة. ومن منع عن وقوعه فعليه البرهان، ونحن لم يصل إلينا من أحد برهان إلى الآن، بل الحجج قائمة على خلاف ما قرّروه.

والإشكالات فمشهورة منها:

[ان] ههنا أموراً ثلاثة: الكاسر والمنكسر والانكسار، أما المنكسر فليس هو الكيفية لما بيّن انّ الكيفية الواحدة لا يعرض لها الاشتداد [و] التنقص، بل الموضوع. وأمّا الكاسر فليس هو الكيفية أيضاً وإلاّ لزم أن يكون المكسور يعود كاسراً بعد كونه مكسوراً، أو يكون حين كسره مكسوراً كما فصّل في بيان إبطاله. فبقي أن يكون الكاسر هو الصورة والمنكسر هو المادة وهذا مشكل بوجهين.

أحدهما: إن الماء الحار والماء البارد بالفعل إذا اختلطا انكسر البارد بالحار، ليس ههنا صورة مسخنة هي مبدأ حرارة.

والثاني[١]: أن الصورة وإن كانت فاعلة لكن فعلها بتوسط الكيفية، ولهذه الصورة المائية الحارة تفعل فعل السخونة، فحينئذٍ يعود الاشكال المذكور في كون الكاسر هو الكيفية من لزوم كون المنكسر[٢] كاسراً. وكذا نقول: المادة وإن كانت منفعلة لكن لا يستعد بالفعل لقبول أمرٍ إلاّ بسبب كيفية قائمة بها، وإلاّ لكان كلّ مادة تقبل كل شيء، فيعود الاشكال المذكور في كون المنكسر هو الكيفية.

---

(١) راجع «المباحث المشرقية» ج٢، ص ١٥٢.

(٢) راجع: «المباحث المشرقية» ج٢، ص ١٥٣.

ويمكن الجواب عن الوجه الأوّل: انه كما ان فاعل الحركة الأينيّة القسرية هو طبيعة المقسور لا القاسر، وإنّما القاسر هو المعدّ فقط لا المفيد للحركة. فههنا أيضاً إذا تسخّن الماء بالنار قسراً فمفيد السخونة ليس هو النار، وإنّما النار هي السبب المعدّ لها، لا السبب المعطى، وإنما المعطى لهذه السخونة القسرية هو الصورة المائية فقط، ومنها غير ذلك. [ولكنّ الوجه الثاني سالم عن القدم «الأسفار» ج ٥/٣٢٦].

وأما الحجج: (١): فمنها: إن الحكماء المشائين ذهبوا إلى أن الجسم البسيط أو المركب إذا تصغّر في الغاية لا تبقى له صورته الخاصة النوعية، بل الذي يبقى حينئذٍ هو الصورة الامتدادية فقط؛ ولا شك إنه إذا بطلت صورته بطلت كيفية التابعة لها، بل اتصلت مادته بمادة ما يجاوره، فيصير المجموع مصوراً بصورة واحدة. فظهر من هذا المذهب أن القول بحصول [ألف ـ ٣] المزاج من جهة تصغّر العناصر وتماس بعضها لبعض مع بقاء صورها ليس بصحيح.

(٢): ومنها: إن كلاً من العناصر متداعية إلى الافتراق، والميل إلى الاحياز الطبيعية، فالذي يجبرها على الاجتماع ويقهرها على الالتيام شيء آخر، وذلك لا بد أن يكون جوهراً صورياً متصرفاً فيها ليكون حافظاً لتركيبها عن التفرق والتشتت، سيّما في المواد الطبيعية المهيّأة للأمور الكمالية الصورية من الأنواع المحفوظة دائماً، فإنها ليست اتفاقية ولا قسرية، فتلك الصورة متقدمة عليها تقدّماً ذاتياً، قائمة على مواده بالتقويم والإدامة والحفظ. ولا بد أن تكون صورة واحدة وإلاّ لم تكن للمركب وحدة طبيعية، والصورة الواحدة لا تكون إلاّ في مادة واحدة، والمادة الواحدة لا تتقوم أيضاً إلاّ بصورة واحدة، لما بيّن في موضعه إن المادة الواحدة لا تقوم بصورتين مختلفتين، اللّهم إلاّ بتقدم وتأخّر وضرب من الترتيب.

فإذا ثبت إن قوام هذا المركب الطبيعي ليس إلاّ بصورة طبيعية واحدة، وكلّ ما له صورة واحدة طبيعية فجميع ما يصدر عنه بما هو ذلك النوع الواحد يجب أن يكون مبدأه تلك الصورة الواحدة وجميع آثارها [و] أفعالها الصادرة عنها يجب أن يكون مناسباً لها لا منافياً لها، وأوّل ما يصدر عن الصور التي هي شديدة النزول إلى المادة قريبة المرتبة إلى العنصريات هي الأمور التي هي مبادىء الحركات والانفعالات من باب الميول إلى الأحياز الطبيعية هي من جنس أوائل الكيفيات الملموسة؛ فيجب أن تكون الكيفية المسماة بالمزاج صادرة عن تلك الصورة

المنوعة للجسم العنصري لا عن صور متخالفة، لأنّ الأفعال المتخالفة بالذات متخالفة بالذات.

فقلت: إنّ فاعل المزاج أمر واحد وكذا قابله.

(٣): حجّة أخرى: قد ثبت في موضعه إنّ المادة إذا استعدّت لصورة كمالية وحدثت فيها صورة بعد أخرى فجميع ما كانت صادرة من الصور السابقة من الأفعال والآثار تصدر من هذه الصورة الكمالية مع أمور زائدة تختصّ باللاحقة. فنقول: إذا حصلت للممتزج من العناصر صورة كمالية فيجب أن يكون مبدأ صدور الكيفية المزاجية في ذلك المركب هو تلك الصورة الكمالية بعينها دون صور العناصر، فإذا كانت هذه الكيفية مستندة إلى هذه الصورة فقط فبقاء صور العناصر في هذه المواليد الكائنة ضائع معطّل، ولا معطّل في الوجود، فهي [ب ـ ٣] بصرافة صورها غير موجودة في المواليد فضلاً عن صرافة كيفياتها.

(٤): حجّة أخرى: إن أجزاء الكيفية المزاجية المفروضة إنّها سارية في جميع أجزاء المحل، واحدة بالنوع، كثيرة بالأعداد والأشخاص كما هو عندهم، فحينئذٍ نقول: علة تكثّر أفرادها وأجزائها أمّا الماهية أو لازمها [أو مادتها] أو صورتها أو أمر مبائن، والكل محال، فتكثّرها محال.

أمّا الأوّلان: فظاهر، لأنّها واحدة، وكذا لازم الماهية الواحدة واحد في الجميع؛ وفعل الواحد واحد، فلا تعدد لأفراد نوع واحد من جهة الماهية ولازمها.

وأمّا الثالث: فمادة العناصر كلّها واحدة كما قرروه.

وأمّا الرابع، فلكل من الصور الأربع أثر وفعل، نسبته إلى فاعله الذي هو الصورة بالصدور، وإلى قابله الذي هو المادة الأولى بالحلول لا بالصدور. فالاختلاف في أجزاء هذه الكيفية المزاجية لما علمتَ إنّه ليس بالماهية ولوازمها، فليس أيضاً بالصور وإلاّ لكان اختلافها بالماهية، لِما ثبت ان الصورة مبدأ الماهية وتمامها، لأنها بعينه الفصل الأخير أو مبدأه المساوي له، والفصل تمام الماهية؛ فلو كان اختلافها بالصور، والصور متخالفة الذات والماهيات، فيلزم أن تكون متخالفة ذاتاً وماهية، والمقدر خلافه.

وأمّا الخامس: فنسبة المباين إلى الجميع واحدة، فلا بد من مخصص آخر،

فتعود الشقوق المذكورة في لحوق ذلك المخصص، فبقى أن لا اختلاف فيها بحسب الهوية بعد اتفاقها في تمام الماهية إلاّ بمجرد الفرض والوهم، أو الفكّ والكسر وسائر أسباب القسمة المقدارية لأمر متصل بالذات أو بالعرض، فوجب أن يكون متصلة واحدة بالفعل أو بالقوة؛ والموصوف بالمتصل الواحد لا محالة متصل واحد مثله؛ لكنّ صور العناصر مع فرض لقائها ليست متصلة واحدة لا بالفعل ولا بالقوة لاختلافها بالنوع، والمختلف بالنوع بالفعل لا يكون له وحدة اتصالية.

وقدموا على هذه المقدمة إبطال مذهب ذيمقراطيس، فإذن ثبت أن مبدأ هذه الكيفية المتماثلة الأجزاء صورة واحدة متصلة لا صور متعددة.

فصل [٢]

[في تتمّة البراهين على عدم حصول العناصر بعد تحصّل المزاج]

[الحجّة الأولى] لو كانت صور العناصر باقية في المواليد الثلاثة يلزم بقاء الأجزاء المائية والهوائية في المذاب من الحديد والنحاس والذهب وغيرها من المعادن التي تذوب وتصير في النار، ثم ترجع إلى حالها. والقول ببقاء الجرم المائي [ألف ـ ٤] أو الهوائي في المذاب حال ذوبانه في غاية البعد، والقول ببطلانهما عند الذوبان وعودهما بعده أبعد.

حجّة أخرى: لو كانت الأجزاء العنصرية باقية في المواليد بالفعل يلزم أن يكون الجزء الناري في الياقوت مثلاً ناراً وياقوتاً، لأنّ الصورة الياقوتية حالّة [حين] حلول السريان في كل جزء من أجزائه، كما أطبق عليه جمهور مثبتيها، فإذا كانت الصورة الياقوتية حالّة في الجزء الناري مثلاً وهو حينئذٍ نارٌ عندهم فيكون ناراً وياقوتاً معاً، وهو محال لأنهما نوعان مباتنان.

ويلزم أيضاً وجود ياقوت غير مركب من العناصر الأربعة، وهو خلاف ما اتفقوا عليه؛ ومع ذلك يفيد غرضنا من تحقق شيء من المواليد من غير أن لا يكون مركباً من العناصر، لكنّ الفرق بانّا نرى أن ذلك ياقوت وليس بنار. ويلزم عليهم أن يكون ياقوتاً وناراً. وأيضاً كيف يكون الجزء الناري موجوداً فيه بالفعل

ولا تنطفى في الزمان الطويل مع صغر حجمه ومجاورته للأجزاء المائية.

وهذه الحجة قد ذكرها الشيخ في طبيعيات «الشفاء»، وأجاب عنها بما هو غير مرضى عند التأمّل، كما ستعلم.

فصل [٣]

في ذكر ما قاله الشيخ الرئيس في سدّ الباب ودفعه

لعلّك تكون من المغترّين بكلام الشيخ حيث قال: «لكنّ قوماً قد اخترعوا في قريب زماننا مذهباً عجيباً غريباً، وقالوا: إنّ البسائط إذا امتزجت وانفعل بعضها عن بعض تأدّى ذلك بها [إلى] أن تنخلع صورها، فلا تكون لواحدة منها صورتها الخاصّة، وتلبس حينئذٍ صورة واحدة، فتصير لها هيولى واحدة وصور واحدة. فمنهم من جعل تلك الصورة أمراً متوسطاً بين صورها ذات الحميّة، ويرى أنّ الممتزج بذلك يستعدّ لقبول الصورة النوعية للمركبات.

ومنهم [من] جعل تلك الصورة صورة أخرى من صور النوعيات وجعل المزاج عارضاً لها لا صورة لها»[١]. ثم قال بما حاصله: إنه لو كان هذا حقّاً لكان المركب إذا تسلط عليه النار لفعلت فعلاً متشابهاً، فلم يكن القرع والانبيق[٢] يميّزه إلى شيء قاطر متبخّر لا يثبت على النار البتة وإلى شيء أرضيّ لا يقطر، وانّا إذا وضعنا قطعة من اللحم في القرع والانبيق تميّز إلى جسم مائي قاطر وإلى كلس[٣] أرضى غير قاطر.

فنقول: الأجزاء التي [ب ـ ٤] كانت في المركب إما أن لا يكون بينها اختلاف في استعداد التقطير وعدمه، أو يكون[٤]. فعلى الأوّل يجب أن يكون الكل قاطراً أو الكل ممتنعاً عن القطر.

---

(١) في الأصل: «المتكسر» وكذا في سائر الموارد.

(٢) طبيعيات «الشفاء» ج٢، ص ١٣٣، ط مصر.

(٣) الأنبيق: آلة للتقطير.

(٤) الكلس: ما يقال له بالفارسية: «آهك».

(٥) في الأصل: «أن يكون... أو لا يكون» وفي «الأسفار» ج٥، ص ٣٣١ «إما أن تكون... أو يكون»

وعلى الثاني فذلك الاختلاف أمّا بنفس ماهياتها أو بأمر خارج عنها، والأوّل يوجب اختلاف الأجزاء بالصور، وأما الثالث فذلك الخارج أن كان لازماً يرجع أيضاً إلى أنّ اختلافها بالصور؛ لأنّ اختلاف اللوازم يوجب الاختلاف في الماهيات. وإن لم يكن لازماً بل كان عارضاً فجاز زواله، فأمكن أن يوجد مركب لم تكن أجزاؤه مختلفة بقبول بعضها لحال وبعضها لحال أخرى؛ وذلك يقتضى أن يوجد في اللحوم لحم يقطر كلّه أو يكلس كلّه، وكذلك القول في سائر المركبات، فبطل القول بهذا المذهب. ثم ذكر حجة أخرى[1]، حاصلها: إنّ صور البسائط لو تفاسدت، فإن كان فساد كل واحد منها مقارناً لفساد الآخر مع إن فساد كل منها معلول لوجود الآخر لكانت الصورتان موجودتين عند كونهما فاسدتين، وذلك محال، وان سبق [فساد] أحدهما فساد الآخر استحال أن تصير الفاسد مفسداً لمفسده.

أقول: إمّا الحجّة الأولى ففي غاية الضعف، فإنّ لنا أن نختار الشق الأخير من الشقوق التي ذكرها، وهو انّ الاختلاف بين أجزاء الجسم في التقطير والرسوب بأمور خارجة.

قوله: «فيلزم إن يوجد جسم يقطر كلّه أو يرسب كلّه».

قلنا: أكثر المعدنيات التي هي متشابهة الأجزاء من هذا القبيل، كالذهب والفضة والأسرب وغيرها؛ ولا يلزم منه أن يوجد في اللحوم لحم هذا شأنه، إذ اللحم غير متشابه الأجزاء، وكذا ما يجري مجراه من أعضاء الحيوان.

وما قيل من «إنّ الأعضاء البسيطة[2] يجب أن يكون كل جزء من أجزائه مساوياً للبواقي وللكلّ اسم[3] واحد» قول مجازى معناه انّه كذلك بحسب الحسّ.

وبالجملة ليست تلك الأجزاء تركيبها تركيباً أوّلياً حتى يجب أن تكون أجزاؤه الأولية بسائط عنصرية. ومن ذهب إلى خلع صور البسائط لم يلزمه أن يقول [ألف ـ ٥] بانخلاع صور، أي أجزاء كانت في أي تركيب، فيمكن أن يكون لبعض المركبات أجزاء أولية متخالفة الصور[4] والكيفيات، فإذا تسلّطت عليه النار يفعل

وكلاهما تصحيفان كما لا يخفى.

(١) راجع: «المباحث المشرقية» ج٢، ص ١٥٧.

(٢) في «الأسفار»: من الأعضاء المسمّاة بالبسيطة.

(٣) اسم ـ ظ.

فيها أفعالاً مختلفة، فبعضها يسيل وبعضها ينجمد وبعضها يبخر، فحينئذٍ لو أورد الشقوق في المركب الذي هو مثل اللحم والعظم قلنا: أن نختار من الشقوق المذكورة إن الأجزاء المتخالفة في قبول فعل النار من الذوبان والرسوب وغيرها متخالفة بالماهية، ولا يلزم منه بقاء صور البسائط العنصرية فيها، بل صور أخرى هي أجزاء أولية من غير انتهاء بها إلى صور العناصر البسيطة، وإنّما يلزم ذلك لو قبل كلّ جزء من أجزائها وأجزاء أجزائها تلك الأفاعيل المختلفة، وهو غير ثابت لا بالتجربة ولا بالبرهان. وأما الحجة الأخيرة فهي أيضاً مقدوحة بوجهين:

أحدهما: إنه غير ضائرة لما اخترناه، فإنّ الذي ذهبنا إليه غير ذلك المذهب المستحدث الذي حكاه الشيخ، وهو أن العناصر بعدما امتزجت وتماسّت وانفعل كل منها عن صاحبه أدّى الأمر بها إلى أن تنخلع صورها وتلبس صورة أخرى، والذي اخترناه هو إنّ حصول المواليد وحدوث صورها ممّا لا يحتاج إلى أن يتحقق فيها شيء من صور العناصر، بل يجوز أن يكون مادة تكوّنها عنصراً واحداً[1]، استحال في كيفية [الفاعلة والمنفعلة] بأسباب خارجة إلى أن ينتهي إلى أن تنقلب صورته إلى صورة أخرى من صور المواليد الثلاثة.

وثانيهما: إن ما ذكره من الإشكال كما يرد على المذهب المستحدث يرد مثله على المذهب المشهور من لزوم كون المنكسرين حين انكسارهما كاسرين، أو كون المنكسر بعد انكساره كاسر الكاسر. وأن أجيب بأنّ الصور أو الكيفيات علة معدّة لانكسار صاحبه أي لأن يزول كيفية صاحبه ويلبس كيفية أخرى، والمعدّ للشيء لا يجب أن يكون باقياً حين حصول ذلك الشيء؛ فهو بعينه مما يمكن لصاحب المذهب المذكور التشبث به في الجواب عن ذلك الإشكال بأن يكون كل واحدة من الصور بكيفياتها الشديدة علة معدّة لزوال صورة أخرى وحدوث صورة واحدة للجميع؛ على أن الجواب المذكور مصادم للتحقيق عندنا، فإنّ [ب ـ ٥] العلة المعدّة للشيء لا تغنى عن العلة المقتضية الفاعلة. والكلام عائد في فاعل تلك الكيفيات المكسورة جذعاً. وإسنادها إلى العقل الفعّال غير صحيح، لأنّ هذه الأفاعيل من باب الحركات والاستحالات، والمباشر القريب لها فاعل متغير الذات، والجوهر القدسي منزه عن التغير.

---

(١) في «الأسفار»: الصفات.

فصل [٤]

في تتمة الاستبصار ودفع ما يمكن إيراده على ما وقع عليه الاختيار

قال الشيخ أيضاً[١]: ثم لينظر أن هذه العناصر إذا اجتمعت فما الذي يبطل صورها الجوهرية؟ ـ وساق الكلام بما حاصله ما ذكرنا في الفصل السابق من ثانية حجتيه إلى أن قال: ـ «فيكون الحاصل إن الماء والأرض لمّا عدمتا أبطل أحدهما صورة الآخر، وهذا محال؛ وإن كان شيء خارج أبطل صورتهما إذا اجتمعت، فأمّا أن يحتاج في إبطالهما وإعطاء صورة أخرى إلى أن تكونا موجودتين فقد دخلتا في هذه المعونة، فعاد الكلام من رأس؛ وإن لم يحتج فلا حاجة إلى المزاج بل البسيط يجوز أن يكون منه الكائنات بلا مزاج»، إلى آخر ما ذكره.

أقول: هذا أيضاً لا ينهض حجة علينا بل على صاحب ذلك المذهب المحكى عنه. وأما الذي ذهبنا إليه[٢]، فما ذكره لا يوجب فيه الاستغناء في تكوّن الكائنات عن حصول المزاج بل عن حصول الامتزاج بين العناصر، والمزاج كيفية بسيطة متوسطة بين أوائل الملموسات وبه تصير المادة مستعدة لفيضان الصورة الكائنة التي هي إحدى المواليد، وهي منحفظة قبل حدوث الصورة الكائنة بصورة أخرى من صور المواليد، أو من صور العناصر مع معين خارجي يخرج به كيفية ذلك العنصر عن صرافة سورتها من غير أن يكون تركيب وامتزاج في المحل الواحد، وهذا ليس بمحال، والبرهان أوجبه.

ثم اعلم إن الشيخ، أورد شكاً[٣] على نفسه بأنه «إذا كان جواهر البسائط باقية في الممتزجات. وإنّما تتغيّر كمالاتها ـ فتكون النار موجودة، لكنّها مفترة

---

(١) عنصراً واحداً ـ صح.

(٢) طبيعيات «الشفاء» ط مصر، ج٢، ص ١٣٥.

(٣) هنا سقط. راجع «الأسفار» ج٥، ص ٣٣٤.

قليلاً، والماء موجود، لكنّه يتسخّن قليلاً ثم يستفيد بالمزاج صورة زائدة على صور البسائط، وتكون تلك الصورة ليست من الصور التي لا تسري في الكلّ، فكانت سارية في كل جزء، فكان [ألف ـ ٦] الجزء المذكور من اسطقسات وهو نار مستحيلة ولم تفسد، اكتسب صورة اللحمية؛ فيكون من شأن النار في نفسها إذا عرض لها نوع من الاستحالة أن يصير لحماً، وكذلك كل واحد من البسائط، فيكون نوع من الكيف المحسوس، وحدّ من حدود التوسط فيه يعدّ الأجسام العنصرية لقبول اللحمية، ولا يمنعها عن ذلك صورها [كما] لا تمنع صورة الأرض في الجزء الممتد(١) من أن تقبل حرارة مصعدة، فيكون حينئذٍ من شأن البسائط أن تقبل صورة هذه الأنواع، وإن لم تتركب بل [إذا] استحالت فقط، فلا تكون إلى التركيب والمزاج حاجة»(٢)، انتهى.

وهو بعينه الحجة الأخيرة من الحجج التي ذكرناها على بطلان القول ببقاء صور العناصر في المواليد، وهي قوية جدّاً، لكنّ الشيخ ذكر(٣) في دفعها انها مشتركة الورود: «ليس اعتراضها على أحد المذهبين أولى من اعتراضها على الآخر؛ وذلك لأن اجتماع تلك الأجزاء شرط في حصول الصورة للتركيب عنده بسبب ما يقع بينها من الفعل والانفعال، وانها أوّلاً يعرض لها تغيّر في كيفياتها ثم يعرض لها إن يخلع صورة ويلبس صورة أخرى، ولولا ذلك لما كان لتركيبها فائدة. فإذا تركبت فإنّما يقع بينها تغيّر(٤) في كيفياتها بالزيادة والنقصان حتى يستقر على الأمر الذي هو المزاج وتحدث صورة أخرى تعد لها المزاج(٥)؛ ولا يكون ما يظن أنه وارد بعد المزاج إلاّ لاستحالتها في كيفياتها فيجب أن تلك الاستحالة إذا عرضت للمفرد منها قبل المفرد وحدة تلك الصورة، وان كان لا يقبلها؛ لأن تلك الاستحالة تستحيل إلاّ بتصغّر أجزائها، وتجاوزها فاعلة ومنفعلة على أوضاع مخصوصة، وإن تلك الصورة لا تحدث ولا تحلّ إلاّ المادة يستحفظها [أو] غيرها من العلل والمعاذير، فهو جواب مشترك بين الطائفتين معاً»، انتهى.

---

(١) في «الأسفار»: أشكالاً.
(٢) في «الأسفار»: المدخن.
(٣) طبيعيات «الشفاء» ج٢، ص ١٣٦، ط مصر.
(٤) طبيعيات «الشفاء» ج٢، ص ١٣٧، ط مصر.
(٥) في «الأسفار»: تركب.

أقول: هذا الكلام بطوله لم يوجب حلّ العقدة على شيء من المذهبين ولم يفد إلاّ تشريك المذهبين في ورود الإشكال، بل لصاحب المذهب المخترع أن يدفع إيراده عن [ب ـ ٦] نفسه بأنّ أصل الإشكال [هو] كون كل جزء من أجزاء المركب عنصراً ولحماً وياقوتاً مثلاً، وهذا يختصّ بما إذا بقيت صور البسائط في المركب غير منسلخة، والذي ذكره [«إنّه مشترك الورود»] إشكال آخر غير ذلك الاشكال وله أن يدفعه عن نفسه بأن الحاجة إلى الاجتماع والتركيب إذا كانت في أول الأمر لحصول الاستحالة والتغير في الكيفيات وبعد حصول الاستحالة في الكيفية يستعدّ كل جزء لأن يزول صورتها الخاص عنها، وتحدث تلك الصورة التي هي للمواليد، والامتناع في أن قبل الجزء المنفرد وحدة تلك الصورة، لكن عقيب استحالته من كيفية شديدة السورة إلى كيفية فاترة السورة. وعلى أيّ وجه فلا اشكال على ما ذهبنا إليه لعدم الحاجة إلى تصغّر البسائط وامتزاجها لحصول المزاج المهيّء لقبول المادة صورة أخرى من المواليد.

ومنهم كالمحقق الدواني وغيره أجاب عن الحجة المذكورة: «بأنّ الصورة اللحمية أو الياقوتية مثلاً سارية في جميع المركبة التي هي معروضة الكيفية المزاجية دون أجزائه البسيطة العنصرية، ولا بأس بأن يكون الشيء سارياً في بعض أجزاء الشيء دون بعض، كما لا بأس في كون الشيء سارياً في الشيء من بعض الجهات دون بعض، كالخطّ فإنّه سارٍ في السطح من حيث الطول دون العرض؛ وكالسطح فإنّه سارٍ في الجسم التعليمي من حيث الطول والعرض دون العمق»، انتهى.

أقول: ليس فيما ذكره جدوى أصلاً، فإنّ كل جزء من أجزاء المركب الذي حصل فيه المزاج بتفاعلها واستحالتها في كيفياتها معروض الكيفية المزاجية، لا إنّ بعضها معروض لها وبعضها غير معروض؛ كيف وهم مصرّحون بأنّ المزاج كيفية متشابهة؛ وإنّ الذي منه في الجزء الناري مثلاً فهو بعينه كالذي منه في الجزء المائي، ولا اختلاف بينها إلاّ بالمحلّ؛ فإذا الصور النوعية التركيبية إذا سرت في جميع ما عرضت له الكيفية المزاجية وجب أن يكون سارية في كل واحد واحد من بسائط الأجزاء، فلا مخلص عن هذا الإيراد [ألف ـ ٧] إلاّ بالقول بأن الأجزاء انسلخت عنها الصورة الأولى وتلبست بالصورة الأخرى، وكانت الأجزاء مقدارية متصلة، لا أجزاء خارجية منفصلة.

وأمّا الإيراد بأنّه يلزم أن تكون ههنا مادة واحدة وصورة واحدة فلم يكن الجسم مركباً بل بسيطاً بهذا المعنى فلا إستحالة فيه، إذ اطلاق المركب على هذه الأجسام إنما يكون إمّا من جهة أنّ مادتها كانت قبل حدوث الصورة مركبة أو باعتبار إنّ حدوثها من مادة سابقة وصورة لاحقة، أو باعتبار التغليب لبعض الأقسام التي أجزاؤها الأولية متخالفة، كالحيوان والنبات. وبالجملة [أمر] الاطلاقات اللفظية مما لا تعويل عليه في تحقيق الحقائق.

فصل [٥]

في أنّ هذا المذهب غير مستحدث

لعلّ القول به كان في الأوائل، والذي يدلّ عليه ما نقله الشيخ في «الشفاء»، فإنّه قال في الفصل السابق على الفصل المذكور: «إنّه قال المعلم الأول: لكنّ الممتزجات ثابتة بالقوة»[١].

وظاهر هذا الكلام، إن صورها غير موجودة بالفعل بل بالقوة، لكن الشيخ أوّله بإنه: «عنى بذلك القوة الفعلية التي هي الصورة ولم يعن أن تكون موجودة بالقوة التي تعتبر في الانفعالات التي يكون للمادة في ذاتها. فإنّ الرجل إنما أراد أن يدل على أمر يكون لها مع انها لا تفسد، وإنّما يكون ذلك إذا بقيت لها قوتها التي هي صورتها الذاتية؛ وأما القوة بمعنى الاستعداد فإنما يكون مع الفساد والرجوع إلى المادة [أو قد تكون مع الفساد] فإنها لو فسدت أيضاً لكانت ثابتة بتلك القوة، فإنّ الفاسد هو بالقوة الشيء الذي كان أوّلاً».

[ثم] شنع على المفسرين بغير هذا في هذا الفصل المذكور. قال: «أما المعلّم الأوّل فقال: إن قواها لا تبطل؛ وعنى بها صورها وطبائعها التي هي مبادىء هذه الكمالات الثانية التي إذا زال العائق عنها صدرت عنها الأفعال التي لها. فحسب هؤلاء أنه بمعنى القوى الاستعدادية»[٢] انتهى.

أقول: ظاهر كلام هذا المعلم دالّ على ما فهمه المفسرون وحملوا عليه،

---

(١) في «الأسفار»: بعد المزاج.

(٢) طبيعيات «الشفاء» ط مصر، ج٢، ص ١٣٧.

وليس فيما ذكره الشيخ ههنا ما يدلّ على بطلان تفسيرهم المذكور، فإنّ كون القوة التي بمعنى الاستعداد ثابتة مع فساد الصورة، والتي بمعنى الفعلية كائنة [ب ـ ٧] مع الصورة، بل عين الصورة لا يبطل تفسيرهم القوة بالاستعداد؛ إذ القوة الاستعدادية للشيء لا يقوم بنفسها بل بصورة أخرى غير صورة الشيء المستعدّ له.

وقوله: «فإنّ الرجل إنما أراد أن يدل على أمر يكون لها مع انها لا تفسد» غير مسلّم؛ بل لعلّه أراد بقوله «إن الممتزجات ثابتة بالقوة»، إنّ هذا الجسم الكائن من الممتزجات بحدوث صورته فيه قوة وجود تلك الممتزجات؛ لأن المادة الحاملة لصورته فيها تلك الأشياء[1] ولا يلزم من حصول القوة على الشيء حصول ذلك الشيء.

نعم فرق بين قوة [الشيء] والقوة على الشيء، فالأولى توجد معه دون الأخرى، وربما تسامح في العبارة فيطلق «قوة الشيء» ويراد به القوة عليه التي لا تجامع معه.

فصل [٦]

في إعطاء السبب اللمّى لما ذهبنا إليه

لمّا علمت الحجج والبراهين ناهضة على انفساخ صور العناصر المتضادة الذات باصطلاح، ومتشادة الصفات باصطلاح آخر في الكائنات المعدنية والنباتية والحيوانية، سيّما في المتشابهة الأجزاء السارية القوى؛ فاسمع لما يتلى عليك من السبب اللمّى في ذلك، وهو أنّ شيئاً من الأجسام بما هي أجسام ـ أي بما يحمل عليها الجسم مطلقاً بالمعنى الذي هو جنس ـ غير متعصٍّ عن قبول الحياة والعلم، كالأفلاك والكواكب. وإنّما المانع له عن ذلك خسّة وجوده وقبوله للتضاد والتفاسد؛ لأنّ صورته سارية في مادته المنقسمة؛ ومن شأن الجسم ـ بما هو جسم بالمعنى الذي هو مادة ـ الانقسام والتزاحم والتضاد، ومن شأن ما له ضد أن يفسده ضدّه، وكل ما له ضد مفسد لا يقبل الحياة؛ لأن الحياة كون الشيء بحيث يدرك ويتحرك بالإرادة المنبعثة عن الإدراك، والإدراك عبارة عن حضور صورة شيء عند

(١) المصدر السابق، ص ١٢٩.

من له صلاحية ذلك الحضور، والجسم بما هو مادة لا حضور له في ذاته؛ لأنّ حضوره يلازم غيبته، ووجوده الذي هو اتصاله يلازم قبوله الانفعال الذي هو عدمه وما وجوده من أسباب عدمه لا يكون [ألف ـ ٨] له من الوجود إلاّ مرتبة ضعيفة، وما لا حضور له في نفسه لا حضور لأمر آخر عنده؛ ولهذا لا يدرك غيره كما لايدرك ذاته؛ إذ كل ما يدرك غيره يدرك ذاته في ضمن إدراكه لغيره؛ فكل ما يدرك ذاته أو غير ذاته فله وجود آخر غير وجود الجسمية فقط، أي غير الجسم بالمعنى الذي هو مادة؛ فكل ما يقبل ضرباً من الحياة لا بد أن يكون بقدر ذلك بعيداً عن قبول الفساد والتضاد.

فإذن هذه البسائط الاسطقسية لتضاد جواهرها وتفاسدها بعيدة عن قبول آثار الحياة؛ فكلما كثرت سورة كيفياتها وكمالات الخاصة وهُدّمت قوة تضادها وحصلت لها قوة وكيفية كأنّها متوسطة بين الأربع، ولكونها متوسطة بينها كأنها خالية عن الكل بوجه، وجامعة للكل بوجه ألطف، قبلت ضرباً آخر من الوجود، ونالت بهذا الوجود الجمعى ضرباً من الحياة شبيهة بحياة الأفلاك التي هي مشتملة على ما تحتها من السوافل بوجه يليق بها.

ثم إنه كلما أمعنت المادة الجسمية في الخروج عن أطراف هذه الكيفيات الأربعة وسورتها إلى جانب التوسط الجمعي الذي بمنزلة الخلوّ عنها، قبلت صورة أتمّ كمالاً وأكثر جميعة وأشرف حياة، حتّى إذا وصلت إلى غاية التوسط نالت أرفع الكمال وغاية الفضيلة، وأشرف الحياة هي الحياة النطقية العقلية التي يكون لمثل الكواكب والأفلاك التي لا تضاد لها ولا تفاسد بينها لا في جواهرها ولا في حال من أحوالها المتقررة إلاّ بحسب أمور نسبية خارجة عن طبيعة الجسم وكمالاته الثابتة وأوصافه المتقررة. فالتضاد والتفاسد إنّما يطرءان الأفلاك والكواكب في أمور خارجة عن حياتها ووجود ذاتها وصفاتها، وذلك لضرورة جسميتها المطلقة.

فإذن نقول من رأس: إن أول ما ينال المادة العنصرية من آثار الحياة صورة تترتب عليها بعض آثار الحياة، وهي حفظ تلك المادة، وههنا عن المبطل؛ فإن مجاورة بعض العناصر لبعض كالماء والنار مثلاً ممّا يوجب الفساد في أقل زمان، وليس كذلك مجاورة شيء منها أو غيرها للمعادن؛ فإن الصورة التي لها يحفظها عن أن يؤثّر فيها غيرها بسرعة، فهذا أثر من آثار الحياة والبقاء.

ثم إذا ازدادت توسطاً بين الكيفيات، وخروجاً عن [ب ـ ٨] أطراف متضادات قبلت من آثار الحياة أكثر ونالت من مبدأ الآثار ضرباً أقوى، فيفيض عليها صورة نفسانية يترتب عليها مع المحافظة على أصل التخليق والتشكيل عن أن ينفسد ويضمحل إيراد البدل(١) والزيادة على الأصل للتمديد والتكميل في الخلق، وإفادة للمثل للبقاء النوعي فيما لا يمكن له البقاء الشخصي، فتكون حافظة للأجزاء، جامعة للغذاء، منمية مولّدة.

وههنا سرّ آخر يؤكّد ما قررنا من انفساخ صور العنصر من ما تحصّل منه، وهو إن النبات لو بقيت فيه صورة معدنية أكيدة قوية التحليل فيه بتسلط الضد عليه لإستحكام صورته في حفظ تركيبه عن التحلل والتذوّب كما في الياقوت والذهب.

فعلم إن النبات ليس فيه صورة من صورة المعدنيات، إلاّ أنّ فيه من الصور ما يفعل فعل صورة المعادن على وجه ألطف وأشرف، وهو أن يحفظ تركيبه بإيراد البلد لا بتجميده وتكثيفه وإمساكه عن قبول فيض آخر ـ كالتنمية والتوليد ـ فإن تينك الفضيلتين لا يمكن حصولهما في مادة مصورة بصورة أكيدة القوة في حفظ التركيب، [كالمعدن] بل ينبغي أن تكون تلك القوة خادمة مطيعة لمبدأ تينك الفضيلتين في حفظ [ما] يودعه في المادة بقدر ما ينبغي له على حسب ما يناسبه في شخصه ونوعه.

وإذا كان الأمر هكذا في شأن الصورة المعدنية بالنسبة إلى الصورة النباتية، فعليه يقاس شأن الصورة العنصرية بالنسبة إلى الصورة النباتية، وشأن صورة كل سافل بالنسبة إلى الصورة العلى عليه في سقوطها عنه واستهلاكها فيه. فاحتفظ بهذا الكلام الواقع في البين كي ينفعك في كثير من المواضع وفي تحقيق مسألة التوحيد.

إذا أمعنت المادة في التوسط وتوغّلت في الخروج عن الأضداد قبلت أصل الحياة والنفس المدركة لذاتها المحركة بإرادتها الفاعلة أفعالاً شوقية على تفاوت درجات أنواعها وأصنافها في الحياة والإدراك والفعل، حتى إذا بلغت الغاية في اللطافة والصفاء نالت الشرف الأعلى والحياة الأسمى الأبقى، فيكون ذا صورة

---

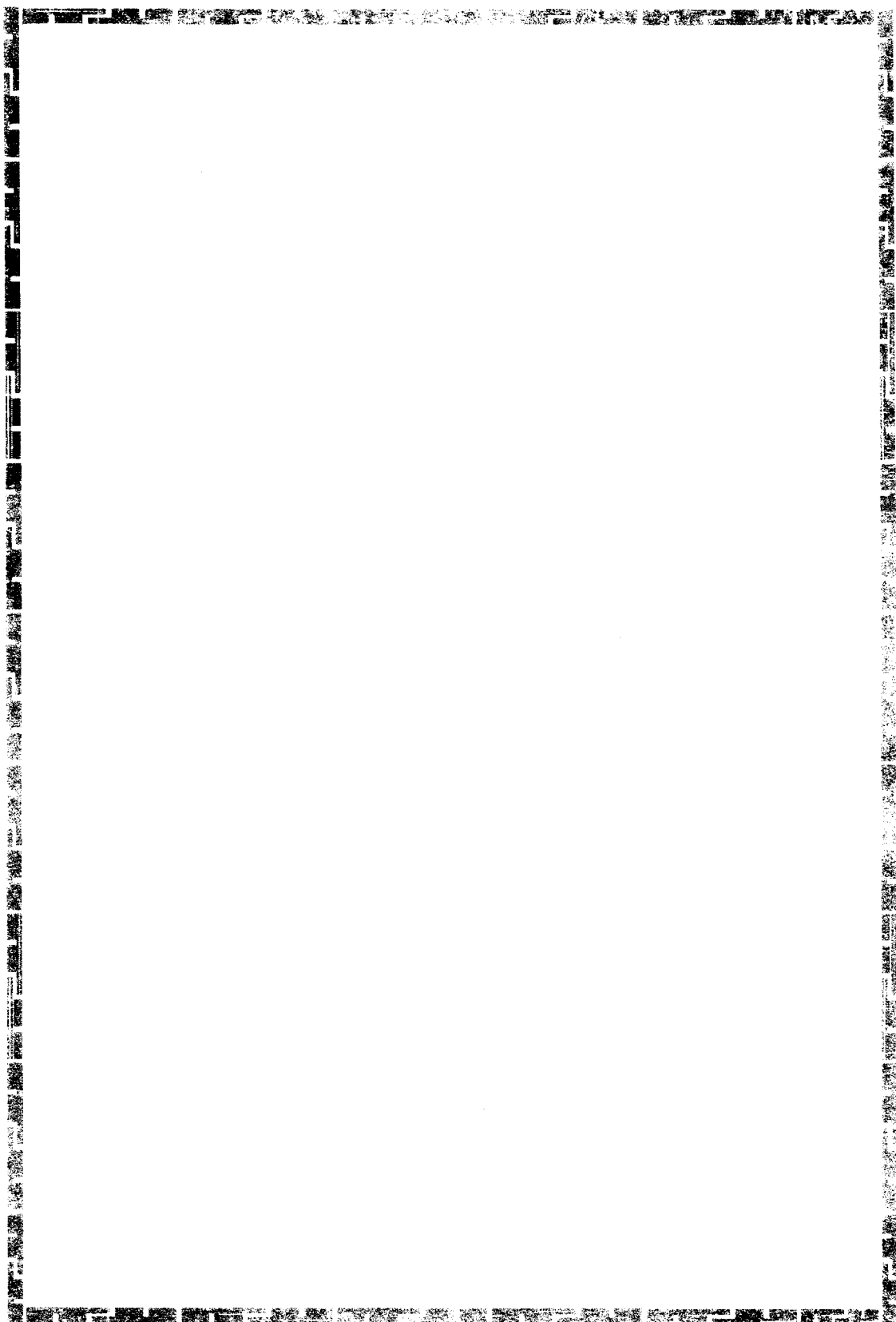
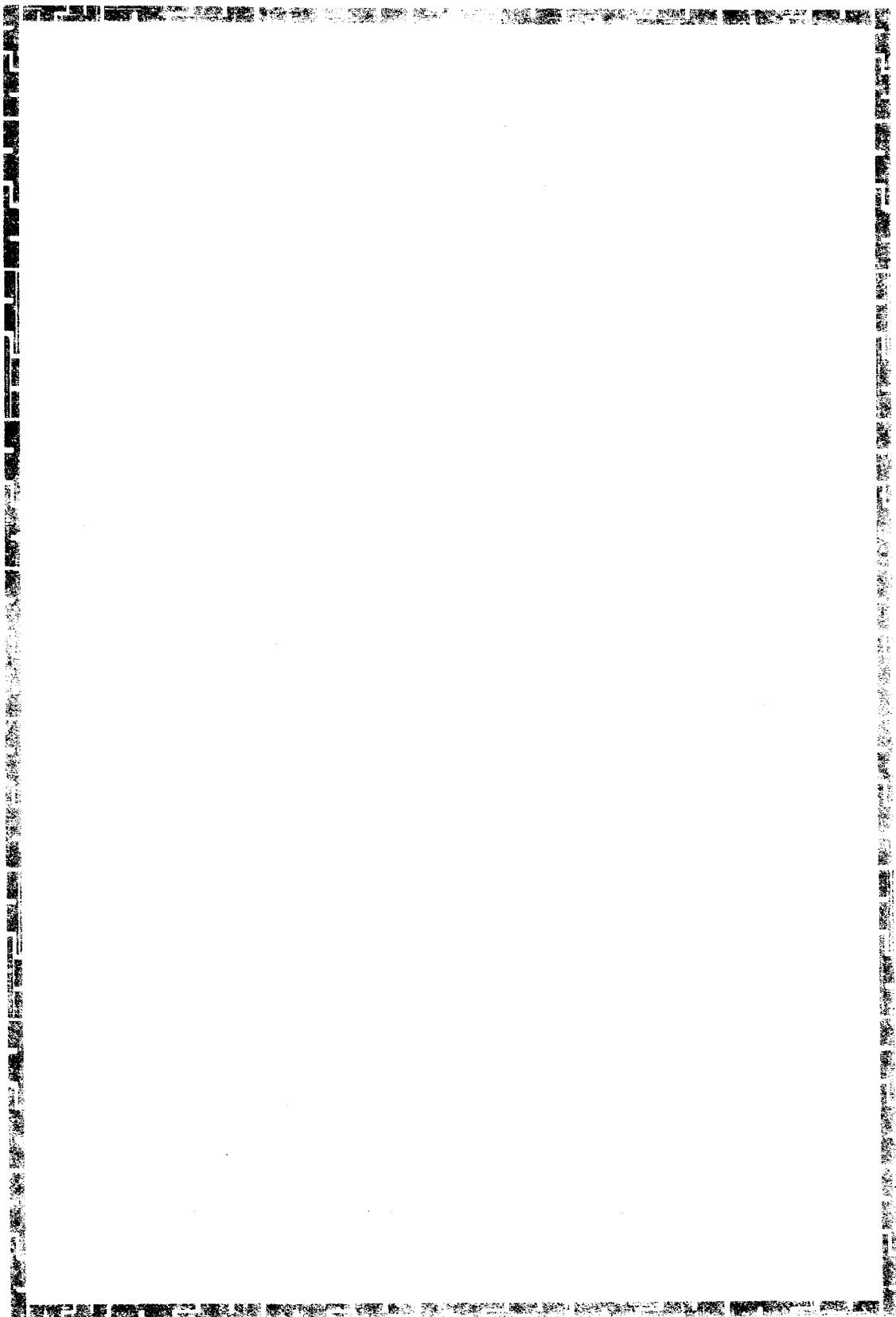
(١) في «الأسفار»: فيها قوة سائر الأشياء.

كمالية [ألف ـ ٩] حياتها حياة نطقية، وإدراكها إدراك تعقلي، وحركتها حركة معنوية، وأفعالها أفعال حكمية.

إذا أيقنت بهذه المقدمات علمت إن هذه الصور الوجودية المتعاقبة المرتبة يكون ترتيبها في الشرف والخسّة والكمال والنقيصة بحسب براءتها عن عالم التضاد بحيث كلّما هو أقوى وأشرف فهو أشد براءة عن هذه العناصر المتضادة، وأكثر حيطة لآثار ما دونها، وأعلى ارتفاعاً وأتم استغناءً عن وجودها من القوى والمبادىء، وأخلص جوهراً عن النقائص التي كانت فيما هو أسفل منها. فصورة الحيوان ونفسه غير مفتقرة في وجوده الشخصي وبقائه النوعي إلى وجود نفس أخرى أو صورة غيرها، نباتية أو معدنية؛ بل النفس الحيوانية مكتفية بذاتها عن غيرها في إفادة الحفظ والتغذية والتنمية والتوليد على وجه ألطف وأصفى ممّا فعله غيرها.

وكذا صورة النبات كما تفعل أفعال الاغتذاء والنماء والتوليد، كذلك تفعل الحفظ والإمساك من غير حاجة فيه إلى صورة أخرى من المعادن، حتى يتحفظ بها النبات عن صنوف الآفات من الحرّ الشديد والبرد المفسد للثمار وغيرهما. وكذا قياس الصورة المعدينة تفعل فعل العناصر من أوائل الكيفيات اللمسية على وجه ألطف وأعدل من غير حاجة إلى تلك الصور الاسطقسية.

فمن هذه المقدمات يتحقق ويستوضح أن صور العناصر غير موجودة بالفعل في شيء من المواليد الثلاثة، وانها لو وجدت فيها بالفعل لمنعت ذواتها عن ورود صورة أخرى كمالية عليها.

خاتمة الرسالة [ب ـ ٩].

تفسير سورة التوحيد

بسم اللَّه الرحمن الرحيم

وبه نستعين

مقدمة وفيها فوائد:

الفائدة الأولى

في ذكر بعض أسماء هذه السورة

الأولى لا شك أن كثرة الأسماء والألقاب تدل على علوّ الشأن ورفعة المنزلة وزيادة الدرجة ومزيد الفضيلة. وألقاب هذه السورة وأسماؤها على ما ذكره المفسرون كثيرة[١]، ولنقتصر في هذا المختصر على ذكر بعض منها. فمنها سورة التوحيد، ومنها سورة القربة، ومنها سورة التفريد، ومنها سورة التجريد ووجه التسمية بها ظاهر، ومنها سورة الإخلاص لأن من عرف اللَّه تعالى ووحّده بما تضمنه هذه السورة كان مخلصاً في دين اللَّه، ومنها سورة النجاة لأنها تنجى من اعتقدها وأقرّ بها مما كتبت على الكفار في الدنيا من القتل والأسر والذلة والهوان، وما وجبت عليهم في الآخرة من عذاب السعير والنيران. ومن هذا يظهر وجه آخر لتسميتها بالاسم السابق فلا تغفل.

ومنها سورة النسبة لما يجيء في سبب النزول. وفي الحديث: لِكُلِّ شيء نِسْبَةٌ، وَنِسْبَةُ اللَّهِ سورة الإِخْلاصِ. ومنها سورة المعرفة لاشتمالها على معرفة اللَّه أو وجوب معرفة ما فيها. ومنها سورة الأمان لأن من عرف اللَّه تعالى على هذا

(١) إيراداً للبدل ـ ظ.

الوجه أمن من عذاب الآخرة. روى عن النبي ﷺ: إذا قالَ الْعَبْدُ: لا إلٰه إلاّ اللّهُ، دَخَلَ حِصْني وَأمِنَ مِنْ عَذابي[١]. ومنها سورة الأساس لاشتمالها على أصول الدين وأساسه. روى عن النبي ﷺ: أسِّسَتْ السَّمواتُ السَّبْعُ والأرَضُونَ السَّبْعُ عَلى قُلْ هُوَ اللّهُ أحَدٌ[٢]، يعنى إنما خلقت لتكون دلائل توحيده وشواهد معرفته التي اشتملت عليها هذه السورة ونطقت بها.

الفائدة الثانية

في ذكر سبب نزول هذه السورة

وفيه أقوال: فعن جابر وأبي: إن المشركين قالوا لرسول اللّه ﷺ: انسب لنا ربك، فنزلت السورة.

وعن ابن عباس: إن عامر بن الطفيل وأربد بن ربيعة أتيا النبي ﷺ فقال عامر: إلى ما تدعونا يا محمد؟ فقال: إلى اللّه، فقال: صِفه لنا أمن ذهب هو أم من فضة، أم من حديد، أم من خشب؟ فنزلت السورة، فأرسل اللّه الصاعقة على أربد فاحرقته، وطعن عامر في خنصره فمات.

وعن الضحاك وقتادة ومقاتل: إنه جاء ناس من أحبار اليهود إلى النبي ﷺ فقالوا: يا محمد، صِف لنا ربك لعلّنا نؤمن بك، فإن اللّه أنزل نعته في التوراة. فنزلت السورة وهي نسبة اللّه خاصة.

وروى عطاء عن ابن عباس: إنه قدم وفد نجران فقالوا لرسول اللّه ﷺ صف ربك أمن زبرجد أو ياقوت أو ذهب؟ فقال: إنَّ رَبّي لَيْسَ مِنْ شيء لأنَّهُ خالِقُ الأشْياء، فنزل: قُلْ هُوَ اللّه أحَدٌ. قالوا: هو واحد وأنت واحد! فقال: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ، قالوا: زدنا من الصفة. فقال: اللّهُ الصَّمَدُ. فقالوا: وما الصمد؟ فقال: الَّذي يَصْمِدُ إلَيْهِ الْخَلْقُ في الْحَوائِجِ، فقالوا: زدنا. فنزل: لَمْ يَلِدْ كما ولدت مريم، وَلَمْ يُولَدْ كما ولد عيسى، وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أحَدٌ، يريد نظيره من خلقه.

---

(١) راجع «التفسير الكبير» ج٣٢، ص ١٧٥.

(٢) «بحار الأنوار» ج٩٣، ص ١٩٢، ١٩٤

وقيل: إن عبد اللّه بن سلام انطلق إلى رسول اللّه ﷺ وهو بمكة، فقال له رسول اللّه ﷺ: أَنْشُدُكَ بِاللّهِ هَلْ تَجِدُني فِي التَّوْراةِ رَسُولَ اللّهِ؟ فقال: انعت لنا ربّك، فنزلت هذه السورة، فقرأها النبي فكانت سبب إسلامه، إلاّ انه كان يكتم ذلك إلى أن هاجر النبي ﷺ إلى المدينة ثم ظهر إسلامه.

هذا ما ذكر المفسرون في هذا الباب[1]. واللّه تعالى أعلم بالصواب.

الفائدة الثالثة

في بيان مراتب التوحيد

اعلم: إن للتوحيد مراتب. أحدها: الإقرار باللسان. وثانيها: الاعتقاد بالجَنان[2]. ثالثها: تأكيد ذلك الاعتقاد بالدليل والبرهان. أما الإقرار باللسان فإن كان [ألف ـ ١] خالياً عن الاعتقاد بالجَنان فذلك هو النفاق، فالمنافق هو الذي يقر باللسان ولا يعتقد بالجَنان، ولا شك في انه كافر مستحق للعذاب الدائم.

وأما الاعتقاد بالجَنان ففيه صور:

الأولى: من نظر وعرف اللّه تعالى ومات قبل أن يمضى عليه من الوقت ما يمكنه التلفظ بكلمة الشهادة، فقال بعضهم انه لا يتمّ إيمانه، لأن الإيمان التام هو الاعتقاد بالجَنان مع الإقرار باللسان، لا يكفي الاعتقاد فقط. والحق أن الإقرار باللسان إنما يعتبر إذا كان ممكناً، وأما إذا كان لم يمكن كما في الصورة المذكورة فلا. فحيث أدّى ما كلّف به من الاعتقاد لم يكن عدم الإقرار باللسان قادحاً لعدم كونه مكلفاً به.

الثانية: من عرف اللّه تعالى ومضى عليه من الوقت ما يمكنه التلفظ بالكلمة ولكن قصّر فيه، ففيه أيضاً قولان: [ألف]: قال الغزالي: «يحتمل أن يقال: اللسان ترجمان القلب، فإذا حصل المقصود في القلب كان امتناعه من اللفظ بمنزلة امتناعه من الصّلاة والزكاة، وكيف يكون من أهل النار وقد قال ﷺ يَخْرُجُ مِنَ النّارِ مَنْ

---

(١) «الدر المنثور» ج ٦، ص ٤١٥.

(٢) راجع: «مجمع البيان» ج١٠، ص ٥٦٤. «التفسير الكبير» ج٣٢، ص ١٧٥. «الدّر المنثور» ح٦، ص ٤١٠. «التفسير لابن عباس» ص ٤١٥ بهامش «الدّر المنثور».

كانَ في قَلْبِهِ مِثْقالُ ذَرَّةٍ مِنَ الإيمانِ، وقلب هذا الرجل مملوّ من الايمان». [ب]: وقال آخرون: «الايمان والكفر أمور شرعية، والإيمان في الشرع هو الإقرار باللسان مع الاعتقاد بالجَنان، فالممتنع من الكلمة كافر»، وهذا هو الأظهر.

وأما القسم الثالث: وهو تأكيد الاعتقاد بالدليل والبرهان، فهذا هو الإيمان الكامل الذي لا يتطرق إليه الخلل، ولا يخاف على صاحبه الزيغ والزلل.

وللتوحيد مرتبه أخرى يدّعيها أهل المكاشفة والشهود، ويدّعون انها فوق هذه المراتب، فإن كان حقاً رزقنا اللّه تعالى وجميع المؤمنين بالوصول إليه من أهل اليقين.

الفائدة الرابعة

في بيان إن إثبات التوحيد هل يعقل بالنقل أم لا

اعلم: إن الدليل على ضربين:

(١): عقلي، وهو الذي يكون جميع مقدماته ـ قريبة كانت أو بعيدة ـ عقلية، ولا يتوقف على السمع أصلاً.

(٢): ونقلي وهو الذي يكون بعض مقدماته نقلياً مستفاداً من السمع؛ ولا يتصور ما يكون مقدماته جميعاً نقلية، إذ صدق المخبر معتبر في الدليل النقلي، ولولاه لما أفاد العلم بالمدلول، وهو لا يثبت إلاّ بالعقل وبالنظر في المعجزة الدالة على صدقه، إذ لو أريد إثباته بالنقل لدار أو تسلسل.

والمطالب المطلوبة بالدليل:

[ألف]: أما ممكنة عند العقل، أي لا يحكم عليها العقل إذا خُلّى وطبعه بنفى ولا إثبات، بل جاز كل منها في نظره كنزول المطر في الأندلس في يوم كذا؛ فهذا لا طريق إلى إثباته إلاّ النقل، لأنه لما كان غائباً عن الحس خارجاً عن حكم العقل استحال العلم بوجوده إلاّ من قبل النقل وأخبار الصادق.

[ب]: وأما واجبة عنده، أي يحكم العقل بامتناع عدمها، وهي تنقسم (١): إلى ما يتوقف عليه النقل، مثل وجود الصانع وكونه عالماً قادراً مختاراً، أو مثل

نبوة النبي ﷺ. فهذا لا يثبت إلاّ بالعقل، إذ لو أريد إثباته بالنقل لدار، لأن كل واحد منهما يتوقف حينئذٍ إلى[1] الآخر.

(٢): والى ما [لا] يتوقف عليه النقل كمسألة الحدوث، فإن صحة النقل لا يتوقف على حدوث العالم، لأنه يمكن إثبات الصانع بدونه، بأن يستدل بإمكان العالم على وجوده، ثم نثبت كونه عالماً ومرسلاً للرسل، ثم نثبت بأخبار الرسل أن العالم محدث.

إذا عرفت هذا فنقول: مسألة التوحيد من القسم الأخير، فإن إرسال الرسل وإثبات نبوتهم ودلالة المعجزات على صدقهم في دعواهم لا يتوقف شيء منها [ب ـ ١] على التوحيد وعلى كون الإله واحداً لا شريك له، بل إنما يتوقف على وجود الصانع وعلمه وقدرته، فإذا ثبت بالدليل العقلي وجوده وانه عالم قادر مرسل للرسل، جاز أن يثبت بأخبار الرسل انه واحد لا شريك له في الإلٰهية ووجوب الوجود؛ فظهر انه يجوز إثبات التوحيد بالأدلة السمعية أيضاً وهي كثيرة.

منها قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ [الإخلاص: الآية ١]، وقوله تعالى: ﴿إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [النّحل: الآية ٢٢]، وقوله تعالى: ﴿أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ﴾ [النمل: الآية ٦٠] ﴿مَّنْ إِلَٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ﴾ [الأنعام: الآية ٤٦]، وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱللَّهُ لَا تَتَّخِذُوٓا۟ إِلَٰهَيْنِ ٱثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [النّحل: الآية ٥١]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: الآية ١٣]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ﴾ [النِّساء: الآية ٤٨]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ فَتُلْقَىٰ فِى جَهَنَّمَ﴾ [الإسراء: الآية ٣٩]، وقوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِى ٱلْمُلْكِ﴾ [الإسراء: الآية ١١١]، وقوله تعالى: ﴿وَإِن يَمْسَسْكَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُۥٓ إِلَّا هُوَ﴾ [الأنعام: الآية ١٧]، ووجه دلالته: إنه لو كان إله آخر لكان قادراً على كشف الضر وإلاّ لكان عاجزاً، والعاجز لا يكون إلٰهاً. ومع كاشف آخر لا يصح قوله «فلا كاشف له»، فلا يكون مع اللّه إلٰه آخر. وقوله: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [الرّعد: الآية ١٦]. ووجه الدلالة انه تعالى حكم بأن جميع الأشياء مخلوقة له، فلو كان إلٰه آخر لكان مخلوقاً له، والمخلوق لا يكون إلٰهاً. وقيل: لأنه لو كان إلٰه آخر لكان بعض

(١) أي القلب.

الأشياء مخلوقاً له، لكنه تعالى حكم بأن جميعها مخلوقة له، فلا يكون إلٰه آخر. وغير ذلك من الآيات. والأخبار في هذا الباب أكثر من أن يحصى[١].

الفائدة الخامسة

في كلمة التوحيد والمباحث المتعلقة بها

اعلم: إن كلمة «لا إلٰه إلاّ اللّه» هي كلمة التوحيد، وقد أجمع المسلمون قاطبةً على ذلك، والقائل بها يحكم عليه بالإسلام إجماعاً. وقد طال التشاجر وكثرة الاختلافات في هذه الكلمة، ونحن نذكر من المسائل المتعلقة بها ما يشتمل على فائدة يعتدّ بها في مباحث.

المبحث الأول

في إعراب هذه الكلمة وتحقيق ألفاظها

اعلم إن كلمة «لا» هذه لنفى الجنس يدل عليه كون اسمها مفتوحاً. ومعنى نفى الجنس على ما ذكره المحققون من النحاة نفى صفة من صفاته لا الجنس نفسه؛ فإذا قلت: «لا رجل في الدار» معناه نفى الكون في الدار عن جنس الرجل، لا نفى جنس الرجل نفسه. وهي عند الأكثر يستدعى اسماً منصوباً وخبراً مرفوعاً، ويبنى على الفتح اسمها إذا كان نكرة مفردة نحو «لا رجل» و«لا إلٰه»، وقد يحذف خبرها إذا كان من الأفعال العامة أو دلت عليه القرينة[٢]. والخبر ههنا محذوف.

و«الإله» فِعال بمعنى المفعول كاللباس بمعنى الملبوس؛ مشتق من «إلٰه» بمعنى عبد. فالمعنى لا معبود إلاّ اللّه. وكلمة «إلاّ» هي أداة الاستثناء ينصب ما بعدها وجوباً إلاّ إذا كان الكلام منفياً، فيجوز فيما بعدها أن يبدل مما قبلها ويعرب بأعرابه. وارتفاع لفظ «اللّه» ههنا بإبداله من محل اسم «لا» قبل التركيب، فإنه كان مرفوعاً للابتداء.

---

(١) على ـ ظ.

(٢) تحصى ـ ظ.

و«اللَّه»: عَلَم للذات الواجب الوجود، المستجمع لصفات الكمال، ولولا انه عَلَمٌ مخصوص به تعالى [لا] وصفاً لما كانت هذه الكلمة مفيدة للتوحيد؛ لأن الوصف ـ وان خص في الاستعمال ـ لا يخرج من احتمال الشركة بحسب المفهوم.

المبحث الثاني

فيما يتعلق بخبر «لا»

ذهب أكثر النحاة إلى أن «لا» هذه تستدعى خبراً أما مذكوراً وأما مقدراً؛ لا لما يتوهم من انه يلزم على تقدير عدم الخبر نفى الجنس نفسه وهو غير معقول، إذ لا معنى لنفى الماهية نفسها من غير اعتبار الوجود معها، كنفى السواد نفسه لا نفى الوجود عنه. فكما أن وجوب الشيء باعتبار الوجود فكذلك رفعه أيضاً باعتبار رفع الوجود عنه؛ لأن نفى الماهية لازم البتة، إذ نفى الماهية باعتبار الوجود أو باعتبار اتصافها بصفة أخرى من الصفات [التي] تنتهى بالآخرة إلى نفى ماهية مّا بنفسها، فانك [ألف ـ ٢] إذا نفيت ماهية السواد باعتبار اتصافها بالوجود فقد نفيت الاتصاف، وهو أيضاً ماهية من الماهيات.

فلو قلت: نفينا الاتصاف أيضاً باعتبار اتصافه بالوجود لا الاتصاف نفسه؛ نقلنا الكلام إلى هذا الاتصاف، فلا بد أن ينتهي إلى اتصاف منتف بنفسه لا باعتبار اتصافه بالوجود وإلاّ يلزم التسلسل وهو باطل؛ بل لأن الكلام بدون الخبر يخرج عن كونه كلاماً لعدم اشتماله على المسند، فإن قولك: «لا رجل» لا يتمّ إلاّ بانضمام قولك: «قائم» أو «حاضر»، أو «في الدار» إليه. وذهب طائفة إلى عدم احتياجها إلى الخبر فيحتمل أن يكون ذلك بناءً على أن معنى «لا رجل» عندهم انتفى هذا الجنس كما صرّح به بعض المحققين، فيكون كلاماً تاماً غير محتاج إلى الخبر.

إذا عرفت هذا فاعلم انهم اختلفوا في تقدير الخبر في «لا إله إلاّ اللَّه»؛ فذهب الأكثر إلى وجوب التقدير زعماً منهم إنه لا بد لـ «لا» هذه من الخبر كما هو المشهور، ولا يجوز أن يكون «إلاّ اللَّه» خبراً لأن المستثنى لا يجوز أن يكون خبراً عن المستثنى منه، ولو جعلت «إلاّ» بمعنى «غير» كانت للصفة، فلا يدخل على الخبر أيضاً.

ثم اختلفوا في أن المقدر ماذا؟ فقال بعضهم: هو من الأمور العامة كالوجود، وتقدير الكلام «لا إله في الوجود إلاّ اللّه»، ويرد عليه انه لا ينفى إمكان الشركة؛ أو الإمكان، والتقدير: «لا إله ممكن إلاّ اللّه»، ويرد عليه انه لا يدل على وجوده تعالى. وذهب آخرون إلى انه من الأمور الخاصة مثل «لنا»[1]، والتقدير: «لا إله لنا إلاّ اللّه»، ويرد عليه أن نفى الخاص لا يدل على نفى العام، وكون إلٰهنا واحداً لا يدل على وحدة الإلٰه مطلقاً، ولهذا لمّا قال سبحانه: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٦٣] قال بعده: ﴿لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٦٣] . أو «المستحق للعبادة»، والتقدير «لا إلٰه مستحق للعبادة إلاّ اللّه»[2] ويرد عليه إنه لا يدل على نفى مطلق الآلهة.

وذهب قوم إلى عدم إضمار الخبر في الكلام أما بناءً على أن المذكور هو الخبر؛ ويرد عليه ما ذكرنا من أن المستثنى لا يجوز أن يكون خبراً عن المستثنى منه. وأما بناءً على عدم احتياج «لا» إلى الخبر؛ ويرد عليه انه يلزم خلوّ الكلام من الحكم، فيلزم انتفاء الاعتقاد المستلزم لانتفاء التوحيد، إلاّ أن يقال: مرادهم ـ كما ذكرنا آنفاً ـ انها بمعنى الفعل «انتفى»؛ لكن يلزم صحة تركب الكلام من الحرف والاسم، ويدفع بما ذكروا في النداء.

المبحث الثالث

فيما يتعلق بكلمة «إلاّ»

اعلم إن هذه الكلمة في الأصل للاستثناء، وقد يكون بمعنى «غير»، إذا لم يمكن حملها على الاستثناء فيكون للصفة. إذا عرفت هذا فاعلم أن بعض الفضلاء المتبحرين ادّعى اتفاق النحاة على أن «إلاّ» في «لا إلٰه إلاّ اللّه» بمعنى «غير» وانه لا يجوز حملها على الاستثناء، ثم استدل على ذلك بقوله: «والذي يدل على صحة ما قلناه انا لو حملنا «إلاّ» على الاستثناء لم يكن قولنا: «لا إلٰه إلاّ اللّه»

(١) في الكلام حذف، وتقديره: أو كان من الأفعال ودل عليه القرينة. (منه ره).

(٢) ولا يخفى أن تقدير «لنا» و«للخلق» وأمثالهما مما لا يسمن ولا يغني من جوع، فإنها ظروف لا بد لها من متعلّق، فيساق الكلام إليه هل هو حاصل أو موجود أو ممكن أو غير ذلك. (منه ره).

توحيداً محضاً، لأن تقدير الكلام «لا إلٰه» مستثنى منهم «اللّه» فيكون هذا نفياً لآلهة مستثنى منهم اللّه، ولم يكن نفياً لآلهة لا يكون اللّه مستثنى منهم؛ بل عند من يقول بدليل الخطاب يكون إثباتاً لذلك هو كفر. فثبت انه لو كان كلمة «إلاّ» محمولة على الاستثناء لم يكن قولنا «لا إلٰه إلاّ اللّه» توحيداً محضاً؛ ولما أجمعت العقلاء على انه يفيد التوحيد المحض وجب حمل «إلاّ» على معنى «غير» حتى يكون الكلام معناه: «لا إلٰه غير اللّه»، انتهى.

أقول: ولعل هذا الفاضل إنما قاس ذلك على قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: الآية ٢٢]، ولم يعرف أن بينهما بوناً بعيداً، فإن «إلاّ» ثمّة وقعت تابعة لجمع منكور غير محصور [ب ـ ٢]، فلا يجوز حملها على الاستثناء، لأن من شرط صحة الاستثناء كون المستثنى معلوم الدخول في المستثنى منه، وهذا المعنى لا يتحقق في تلك الصورة بخلاف ما نحن فيه، فإن المستثنى منه ههنا لما وقع في سياق المنفى كان عاماً، فعلم دخول المستثنى فيه قطعاً. والدليل الذي ذكره من أن تقدير الكلام: «لا إلٰه مستثنى منهم اللّه» فيكون نفياً لآلهة مستثنى منهم اللّه مردود، بأنه لو صح هذا لزم أن لا يصح حمل إلاّ في «ما جاءني القوم إلاّ زيد» أيضاً على الاستثناء لأن تقدير الكلام على ما أفاده هذا الفاضل: «ما جاءني القوم مستثنى منهم زيد» فيكون نفياً لمجىء القوم مستثنى منهم زيد، ولا يكون نفياً لمجيء القوم غير مستثنى منهم زيد؛ بل يدل بدليل الخطاب على ثبوت. ولكن بناءً على ان المنفى في الكلام المقيد إنما يتوجه إلى القيد، واحتمال كون القيد قيداً للنفى لا للمنفى مشترك، فلا يدل الكلام على انتفاء المجىء من كل واحدٍ واحدٍ من آحاد القوم وثبوته لزيد كما هو المراد من هذا الكلام وهذا يؤدي إلى أن لا يصح حمل «إلاّ» على الاستثناء في كلام منفى أصلاً.

وحلّ ذلك أن يقال: انا إذا حكمنا بأن كلاماً في قوة كلام آخر فليس معناه أنهما متحدان في جميع الوجوه وأن كل ما يترتب على ذلك فهو يرتب على هذا، سيما الأحكام اللفظية التي يختلف باختلاف الألفاظ. مثلاً إذا قلنا: «إن زيداً أبوه قائم» في قوة «زيد قائم الأب» فليس يقتضى ذلك أن يكون هذا هو ذلك بعينه وإن كل ما يترتب على ذاك من الأحكام يترتب على هذا.

فقوله: «لأن تقدير الكلام: لا إلٰه مستثنى منهم اللّه»، إلى آخره. قلنا: على تقدير التسليم لا يلزم أن يكون كل ما يقتضيه هذه العبارة يقتضيه تلك، حتى يلزم

المحذور الذي ذكره؛ فإن قولنا: «لا إلٰه موجود» مقتضاه نفى الوجود عن هذا الجنس، ويدل على أن كل فرد فرد منه مسلوب الوجود. وقولنا: «إلاّ اللّٰه» يدل على استثناء هذا الفرد من ذلك الحكم الكلى. وهذا كلام مستقيم واضح الدلالة، صحيح المدلول لا غبار عليه أصلاً. وهذا كما يقال: «ما جاءَني القوم إلاّ زيد»، فإن قولك: «ما جاءني القوم» يدل على انتفاء المجيء من كل واحد واحد من آحاد القوم، وقولك «إلاّ زيد» يدل على أن هذا الفرد مستثنى من هذا الحكم وأن المجيء ثابت له. وليس قوله: «لا إلٰه مستثنى منهم اللّٰه» بعينه هو قولنا: «لا إلٰه إلاّ اللّٰه» حتى يلزم أن يكونا متحدين في جميع اللوازم والمقتضيات. ولو سلّم فنقول: إن المستثنى قيد النفى لا للمنفى، كما أشرنا إليه، فالمعنى: إن هذا الجنس منتفٍ، ووقع انتفاء مقرر باستثناء هذا الفرد منه. فلا يلزم محذور.

وليعلم: إنه لو حملت «إلاّ» على معنى «غير» كما اختاره هذا الفاضل لزم عدم إثباته مقاله، لأن معنى الكلام على هذا التقدير نفى كل إلٰه يغاير اللّٰه، ولا يلزم من نفى المغاير للشيء إثبات ذلك الشيء، إلاّ أن يقال: إنه من قبيل: «مثلك لا يبخل وغيرك لا يجود» يدل عليه كناية، لكن هذه الدلالة خطابية لا تعتبر فيما نحن فيه.

المبحث الرابع

في تحقيق ما هو الحق في هذه الكلمة الشريفة

والحقّ إن دلالة هذه الكلمة على التوحيد شرعية مستفادة من الشرع، فلو كانت قاصرة الدلالة بحسب اللغة لم يقدح فيها؛ والإيرادات التي ذكرنا إنما ترد على دلالتها بحسب اللغة؛ وأما على ما ذكرنا فدلالته تامة لا يرد عليها شيء من الأبحاث والإيرادات.

واعلم أن لفظة «اللّٰه» في قولنا: «لا إلٰه إلاّ اللّٰه» يجوز نصبه على الاستثناء، لكن المختار رفعه على البدلية، فإنه حينئذٍ يدل على أن المقصود بالذات إثباته تعالى، ونفى غيره أولاً توطئه وتمهيد له، لكن على ما ذكره النحاة في البدل والمبدل منه، بخلاف النصب فإنه خال عن هذه الفائدة.

واعلم أيضاً: انه يجوز رفع «إله» على أن يكون «لا» المشبهة بـ «ليس»؛ لكن المختار فتحه، حتى يكون «لا» لنفى الجنس [ألف ـ ٣] لأن نفى الجنس أقوى من نفى الأفراد، وإن اشتركا في عموم النفى وشموله لجميع الأفراد؛ فتدبر.

الفائدة السادسة

في وجوب النظر في معرفة الله تعالى

اعلم أن النظر في معرفة اللّه وصفاته وأفعاله واجب بالاجماع. أما عند الأشاعرة فسمعاً؛ فلهم في هذا الباب مسلكان:

الأول: الاستدلال بظواهر الآيات والأخبار الدالة على وجوب النظر، مثل قوله تعالى: ﴿ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ﴾ [يونس: الآية ١٠١]، وقوله تعالى: ﴿فَٱنظُرۡ إِلَىٰٓ ءَاثَٰرِ رَحۡمَتِ ٱللَّهِ كَيۡفَ يُحۡيِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَآۚ﴾ [الروم: الآية ٥٠]. وروى انه لمّا نزل قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱخۡتِلَٰفِ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ لَأٓيَٰتٖ لِّأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ ١٩٠﴾ [آل عِمرَان: الآية ١٩٠]. قال: وَيْلٌ لِمَنْ لاكَها بَيْنَ فَكَّيْهِ وَلَمْ ـ يَتَفَكَّرْ فِيهِما[1]. وغير ذلك من الآيات والأخبار.

الثاني: إن معرفة اللّه تعالى واجبة إجماعاً من المسلمين كافة، وهي لا تتم إلاّ بالنظر، وما لايتم الواجب المطلق إلاّ به فهو واجب.

وأما عند المعتزلة فعقلاً؛ قالوا: المعرفة دافعة للخوف الحاصل من اختلاف الناس في إثبات الصانع وصفاته ووجود معرفته، والخوف ضرر، ودفع الضرر عن النفس واجب عقلاً، فالمعرفة واجبة عقلاً؛ وهي لا تتم إلاّ بالنظر، فالنظر أيضاً واجب عقلاً لما عرفت أن ما لا يتم الواجب المطلق إلاّ به واجب.

وبالجملة فوجوب النظر في معرفة اللّه وصفاته وأفعاله مما أجمع عليه ودلّت عليه ظواهر الآيات والأخبار، فلا يلتفت إلى من يمنع منه مستنداً بما ورد من

---

(١) وقد يقال: إن عدم نفي الآلهة الغير المستحقة للعبادة غير قادح. (منه ره).

النهي عن الجدل، كما روى إنه عليه السلام خرج على أصحابه فرآهم يتكلمون في القدر، فغضب حتى احمرّت وجنتاه وقال: إنّما هَلَكَ مَنْ كانَ قَبْلَكُمْ بِخَوْضِهِمْ في هذا، عَزَمْتُ عَلَيْكُمْ أنْ لا تَخُوضُوا فيهِ أبداً[1]. لأن النظر غير الجدل[2]. سلّمنا لكن لا نسلّم كون الجدل منهياً عنه مطلقاً، إذ النهي إنما ورد في الجدل الباطل المشتمل على الشبهات الفاسدة والمقدمات الكاذبة المدلّسة لترويج الآراء الباطلة ودفع العقائد الحقّة، كما قال تعالى: ﴿وَجَٰدَلُوا۟ بِٱلْبَٰطِلِ لِيُدْحِضُوا۟ بِهِ ٱلْحَقَّ﴾ [غافر: الآية ٥] ، وقال: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِى ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الحجّ: الآية ٣] .

أما الجدل بالحقّ فليس منهياً عنه قطعاً، بل هو مأمور به، لقوله تعالى: ﴿وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ [النّحل: الآية ١٢٥] ، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ [العنكبوت: الآية ٤٦] . وقد جادل عليه السلام لابن الزبعري[3] كما روى انه لمّا نزل قوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: الآية ٩٨] ، قال عبد اللّه بن الزبعري: قد عُبدت الملائكة والمسيح أفتراهم يعذّبون؟ فقال عليه السلام: ما أجْهَلَكَ بِلُغَةِ قَوْمِكَ! أما عَلِمْتَ أنّ ما لِما لا يَعْقِلُ؟!

وجادل علي عليه السلام قدرياً قال: إني أملك حركاتي وسكناتي وطلاق زوجتي وعتق أمتي، فقال عليه السلام: أتَمْلِكُها دُونَ اللّهِ أوْ مَعَ اللّهِ؟ فَإنْ قُلْتَ: أمْلِكُها دُونَ اللّهِ، فَقَدْ أثْبَتَّ دُونَ اللّهِ مالِكاً؛ وَإنْ قُلْتَ: أمْلِكُها مَعَ اللّهِ فَقَدْ أثْبَتَّ لَهُ شَريكاً[4].

وكيف يكون النظر والبحث عن دلائل التوحيد والنبوة والمعاد منهياً عنه

---

(١) «مجمع البيان» ج٢، ص٥٥٤. «نور الثقلين» ج١، ص ٤٢٢. ولاك اللقمة: مضغها وأدارها في فمه.

(٢) «السنن» للترمذي، ج٣، ص ٣٠٠.

(٣) لأن النظر هو التفكر في حقائق الأشياء لمعرفة ما هو الحق منها، والجدل هو البحث والمناظرة لغلبة الخصم. (منه ره).

(٤) في «مجمع البيان» ج٧، ص ٦٤: «ولما نزلت هذه الآية أتى عبدالله بن الزبعري رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: يا محمد، ألست تزعم أن عزيراً رجل صالح، وأن عيسى عليه السلام رجل صالح، وأن مريم امرأة صالحة؟ قال: بلى، قال: فإنّ هؤلاء يعبدون من دون الله فهم في النار»؟ وجاء أيضاً بعبارات مختلفة، راجع «الدّر المنثور» ج٤، ص ٣٣٩ و«نور الثقلين» ج٣، ص ٣٥٩.

والقرآن مملوء منه، كقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: الآية ٢٢]، وقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ [البقرة: الآية ٢٣]، وقوله تعالى: ﴿قَالَ مَن يُحْىِ ٱلْعِظَـٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ۝٧٨ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ [يس: الآيتان ٧٨،٧٩]، وغير ذلك من الآيات الدالة على إثبات الصانع وصفاته وإثبات النبوة والرد على المنكرين، وهي أكثر من أن يحصى.

بسم الله الرحمن الرحيم

الباء للاستعانة وتتعلق بمقدر خاص أو عام، فعل أو اسم، مؤخر أو مقدم؛ وأولى الشقوق الثمانية أوّلها[1]، لوجود ما يدل عليه وقلة الإضمار وإفادة الاختصاص.

والأسم من الأسماء التي بنوا أوائلها على السكون كابن واست وغير ذلك. واشتقاقه من السمو بمعنى العلو، لأن في الأسم رفعاً للمسمّى عن حضيض الخفاء إلى منصّة الظهور. وإدخال الهمزة [ب ـ ٣] عليه تعويض عن المحذوف أو التقاء من الابتداء بالساكن، وقد تحرك السين فيستغنى عن الهمزة، قال: «باسم الذي في كل سوره سِمُه». وقيل: من السمة بمعنى العلامة، لأن الاسم علامة للمسمّى، ويردّه تصريفه على أسماء وسمّى وغيرهما. وتوسط الاسم لدفع توهم الاختصاص، ولأن الاستعانة إنما تحصل بذكر الاسم. وترك الألف المرسومة في الخط لكثرة الإستعمال، ولهذا تراها ثابتة في ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ﴾ [العَلق: الآية ١]. وبعد تعيين المراد بالاسم لا يبقى للنزاع في كونه عيناً للمسمّى أو غيره مجال.

واللَّه: عَلَم للذات المقدسة، لوقوعه في موارد الاستعمال موصوفاً لا وصفاً، والاتفاق على أن قولنا: «لا إله إلاّ اللَّه» يفيد التوحيد ويحكم بإسلام قائله، ولقوله تعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ [مريَم: الآية ٦٥]، وليس المراد الصفة وإلاّ لزم الكذب فتعيّن العَلَم، ولا قائل بعلميّة غير هذا الاسم. وصحة اشتقاقه من «إله» بمعنى «عبد»، أو «إله» بمعنى «تحيّر» أو غير ذلك لا يعطى وصفيته[2]. وأما الاستدلال

---

(١) جاء في «تحف العقول» ص ٤٤٨ عنه (ع) ما يقرب منه.

(٢) أي ما يكون التقدير خاصاً فعلياً مؤخراً، والوجوه الثلاثة نشر على ترتيب اللف. (منه ره).

على نفى العلمية بأن الذات من حيث هي بلا اعتبار أمر آخر غير معقولة للبشر، فلا يمكن أن يدل عليها بلفظ؛ فضعيف. لأن فهم المسمى بوجه يمتاز به عند ذكر الاسم كافٍ، وكذا بقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الأنعَام: الآية ٣] ، لأن الاعلام قد يلاحظ معها المعاني الوصفية التي اشتهرت هي بها كحاتم؛ وبهذا الاعتبار صح تعلّق الظروف بها. فههنا يلاحظ المعبود بالحقّ لاشتهاره به، مع أن في الآية إحتمالات أُخر.

واختلف في أصله، فقيل: إنه «إِلٰه» على وزن فعال، حذف «الفاء» وعوّضت عنها حرف التعريف، فاختص بالمعبود بالحقّ. «والإِلٰه» كان في الأصل عاماً ثم غلب على المعبود بالحق ولم يطلق على [ما] قال الخليل: «اطبق جميع الخلق على أن قولنا «اللّٰه» مخصوص به تعالى، وكذلك قولنا «الإِلٰه» مخصوص به سبحانه. وأما الذين كانوا يطلقون اسم «الإِلٰه» على غير «اللّٰه» تعالى إنما يذكرونه بالإضافة، كما يقال: إِلٰه كذا، أو ينكّر فيقال: إِلٰه؛ كما قال تعالى خبراً عن قوم موسى: ﴿ٱجْعَل لَّنَآ إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ﴾ [الأعرَاف: الآية ١٣٨] . وقيل: إنه «لاه» على وزن فعل ادخل عليه الألف واللام للتفخيم والتعظيم. فالألف على الأول زائدة وعلى الثاني أصلية.

وفي اشتقاقه، فانكره بعضهم وقال: ليس يجب في كل لفظ أن يكون مشتقاً، وإلاّ لتسلسل. واثبته آخرون على اختلاف منهم في المشتق منه، فقيل: من «إِلٰه إِلٰهة وألوهة وألوهية» بمعنى عبد، وعلى هذا يلزم أن لا يكون سبحانه إِلٰهاً في الأزل إلاّ أن يرتكب التجوز. وقيل من ألهت إلى[1] . . . إذا سكنت إليه، فإن الأرواح تسكن إلى معرفته والقلوب تطمئن بذكره، كما قال سبحانه: ﴿أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ ﴿٢٨﴾﴾ [الرعد: ٢٨] . [و] قيل: من «الوله» بمعنى ذهاب العقل، فإن المحرومين من سعادة معرفته يتيهون في تيه الضلالة والجهالة، والواصلين إلى ساحل بحر المعرفة يتحيرون في حقيقة الأحدية والفردانية. وقيل: من ألِه الفصيل إذا ولع بأمّه؛ فإن العباد مولوهون بالتضرع إليه مولوعون بالسؤال من فضله وكرمه. وقيل من إلٰه الرجل، إذا فزع من أمر نزل عليه، فإلهَهُ أي أجارَه؛ فإن العباد يفزعون من البلايا والمضار إليه، وهو سبحانه يجيرهم منها. وقيل: من لاه يلوه،

---

(١) فإن صحة الاشتقاق لا تدل على الاشتقاق فضلاً عن أن تدلّ على الوصفية. (منه ره).

إذا احتجب؛ لأنه تعالى يحتجب عن العقول، لا تدركه الأفهام، ولا ترقى إليه طيور الأوهام.

والرحمٰن: فعلان من الرحمة، والرّحيم فعيل منها، وهي في الأصل رقة القلب المقتضية للتفضل والإحسان، وإذا استعملت في اللّه تعالى كانت مجازاً عن لازمها والأثر المترتب عليها[١] . . . تعالى على العباد وتفضله عليهم. وهكذا الحال في سائر الصفات التي مبادئها انفعالات، لتنزهه تعالى عنها. والصيغتان للمبالغة، إلاّ أن الأول أبلغ لزيادة بنائه، وذلك أما [ألف ـ ٤] باعتبار الكمية أو الكيفية أو كليهما. ومن ههنا علم وجه اختصاصه به تعالى، لأن معناه البالغ في الرحمة غايتها، المنعم لجلائل النعم وعظائمها. فذكر الرحيم بعده من باب تتميم الكلام ودفع لتوهم اختصاصه تعالى بالجلائل واستناد غيرها إلى غيره، ولمظنّة أن محقّرات الأمور لا يليق سؤالها[٢] من بابه وطلبها من جانبه. روى انه أوحى إلى موسى ـ على نبيّنا وعليه السلام ـ: يا مُوسى سَلْني حَتَّى مِلْحَ قِدْرِكَ وَشِراكَ نَعْلِكَ.

روى أبو سعيد الخدري عن النبي ﷺ: «إن عيسى بْنَ مَرْيَمَ قَالَ: الرَّحْمٰنُ رَحْمانُ الدُّنْيا، وَالرَّحِيمُ رحِيمُ الآخِرَةِ»[٣].

فعلى هذا تكون أبلغيته باعتبار الكميّة وزيادة عدد المرحومين فقط، فإن رحمته تعالى في الدنيا عامة لجميع الخلق مؤمنهم وكافرهم، برّهم وفاجرهم؛ وأما رحمته الأخروية فإنما هي خاصة بالمؤمنين فقط.

واختلف في منع صرف «رحمان» بناء على الاختلاف الواقع في شرط تأثير هذه الصيغة في منع الصرف، فمن شرط انتفاء «فعلانة» في مؤنثه حكم بمنع الصرف لوجود الشرط، ومن شرط وجود «فعلى» جعله مصروفاً لانتفائه. والأول أظهر، لأنه الغالب في باب «فَعِل» مكسور العين. وقد يتمسك بهذا اللفظ في عدم استلزام المجاز للحقيقة.

روى ابن عباس عن النبي ﷺ قال: «إذا قالَ الْمُعَلِّمُ لِلصَّبِيِّ: قُلْ: بِسْمِ اللّهِ

---

(١) الكلمة منحوتة في النسخة.

(٢) الكلمة منحوتة في النسخة.

(٣) في الأصل: سؤاله.

الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ، فَقَالَ الصَّبِيُّ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ، كَتَبَ الله براءَةً للصبي وبَراءةً لوالِدَيْهِ وَ لِلْمُعَلِّمِ[1].

عن ابن مسعود قال: من أراد أنْ ينجيه الله من الزَّبانية التسعة عشر فَلْيَقْرَأْ: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ، فإنَّها تِسْعَةَ عَشَرَ حَرْفاً، لِيَجْعَلَ اللَّهُ كُلّ حَرْفٍ مِنْها جُنَّةً مِنْ واحِدٍ مِنْهُمْ[2].

وروى عن علي بن موسى الرضا عليه السلام انه قال: إنَّ بِسْمِ اللَّه الرَّحْمٰنِ الرَّحِيم أَقْرَبُ إلى اسْمِ اللَّهِ الأعْظَمِ مِنْ سَوادِ الْعَيْنِ إلى بَياضِها[3].

قل هو اللَّه أحدُ:

خطاب للنبي ـ صلوات اللَّه عليه ـ وأمر له أن يقول لجميع المكلفين هو اللَّه الذي تحقّ له العبادة ولا شريك له. وفي هذا الخطاب تعظيم له، عليه السلام: لأن قوله: «قل» وأمره بتليغ الرسالة كان كالتنصيص على نبوته، فكلما كرر ذلك كان كالمنشور الجديد في ثبوت رسالته، وذلك يقتضى المبالغة في تعظيمه ـ صلوات اللَّه عليه ـ كما ان الملك إذا استعمل بعض عبيده على بعض مملكته وأنفذه إليها، ثم يكتب له في كل شهر وشهرين منشوراً جديداً، دل ذلك على كمال عنايته بشأنه، وإنه يريد أن تزيده كل يوم تشريفاً وتعظيماً، وتأكيد في إيجاب تبليغ هذا الوحي دلالةً بذلك على أنه أمر عظيم يعتني بشأنه، فإنه ـ صلوات اللَّه عليه ـ كان يبلّغه وأن لم يصدّر بلفظ «قل»، لكنه صدّر به تأكيداً ليدل على كمال العناية بتبليغه ويعلم غاية الاهتمام.

والضمير للشأن[4]، وهو ضمير مبهم يتقدم قبل الجملة يفسره الجملة الواقعة بعده، ولا يكون إلاّ مفرداً غائباً لوجوب مطابقته لما يعود إليه؛ ويكون في الأغلب مذكراً ويختار تأنيثه إذا اشتملت الجملة المفسرة على مؤنث غير فضلة، فيكون مرجعها القصة، وفي غيره قياس لا يوافقه الاستعمال. وإنما يؤتى بهذا الضمير إذا

---

(١) «مجمع البيان» ج١، ص ٢١. «الدّر المنثور» ج١، ص٩.

(٢) «مجمع البيان» ج١، ص ١٨. «الدّر المنثور» ج١، ص ٩.

(٣) «مجمع البيان»ج١، ص١٩.

(٤) «عيون أخبار الرضا» ج٢، ص ٥، الباب ٣٠، حديث ١١.

كان مضمون الجملة المفسرة أمراً عظيماً يعتني بشأنه ويقصد وقعه في ذهن المخاطب. فلا يقال: هو يطير الذباب. فالضمير مبتدأ والجملة خبره، والمعنى: الشأن هو أن اللّه أحد؛ أو للّه تعالى، فـ «هو» مبتدأ وقوله «اللّه» خبره، و«أحد» بدل عنه أو خبر بعد خبر. وروى عن ابن عباس: «إن قريشاً قالوا: يا محمد، صف لنا ربك الذي تدعو إليه، فنزلت»(1). وعلى هذا يكون الضمير لما سئل [ب - ٤] عنه، والمعنى: الذي سألتم عنه هو اللّه.

واعلم إن كلمة «هو» من الأسماء العظيمة؛ فكما أن لفظة «اللّه» عَلَم للذات المقدسة ويدل بها عليها من غير أن يلاحظ معها صفة من الصفات، فكذلك كلمة «هو» يشار بها إلى الذات البحت من غير اعتبار صفة معها، ولذا ذهب جمع إلى أنه الاسم الأعظم، كما ذهب آخرون إلى أنه هو لفظة «اللّه».

ويجب أن يعلم أن في هذا الاسم أسراراً عجيبة ودقائق غريبة. منها: أنه مركب من حرفين، أحدهما الهاء، وهي تخرج من أقصى الحلق الذي هو آخر المخارج؛ والأخرى «الواو» التي تخرج من بين الشفتين وهو أول المخارج، فيكون إشارة لطيفة إلى أنه تعالى هو الأول والآخر؛ ولهذا أتى سبحانه بلفظة «هو» حين حكم بأوليته وآخريته وقال: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ﴾ [الحديد: الآية ٣] ، ولم يقل: اللّه الأول والآخر، أو غير ذلك من الأسماء والصفات.

ومنها: إن العبد إذا قال: «يا هو» فكأنه اعترف بأن ليس موجود إلاّ اللّه، لأنه لو كان في الوجود شيئان لكان الضمير صالحاً لهما، ولا يتعين واحد منهما، فكأنه حكم على كل ما سوى اللّه بأنه عدم محض وسلب مطلق، حتى صح له أن يقول: يا هو. وروى عن علي عليه السلام إنه قال: رَأَيْتُ الْخِضْرَ فِي الْمَنامِ قَبْلَ بَدْرٍ بِلَيْلَةٍ فَقُلْتُ: عَلِّمْني شَيْئاً أَنْتَصِرُ بِهِ عَلَى الأَعْداءِ، فَقالَ: قُلْ: «ياهُو يا مَنْ لا هُوَ إلاّ هُو». فَلَمّا أَصْبَحْتُ قَصَصْتُ(2) عَلى رَسُولِ اللّهِ ﷺ، فَقالَ: يا عَلِيُّ عُلِّمْتَ الاسْمَ الأَعْظَمَ. فَكانَ عَلى لِساني يَوْمَ بَدْرٍ(3). وجلالة قدر هذا الاسم وعلوّ شأنه مما

---

(١) لأنّ مرجعه الشأن وهو مفرد غائب. (منه ره).

(٢) راجع «مجمع البيان» ج١٠، ص ٥٦٤. «التفسير» لابن عباس، المطبوع بهامش «الدّر المنثور» ص ٤١٥.

(٣) قصصتها - صح.

لا يحيط به إلاّ هو، فلنكتف بهذا القدر لأنه يكفي لتذكير الذاهلين وتنبيه الغافلين.

والأحد صفة مشبهة من وَحَد يَحِدُ وَحْداً وحِدَّةً، بمعنى انفرد. وأكثر استعماله في التنيف[1]، أو مع الإضافة أو بعد نفى أو نهى أو استفهام أو شرط، واستعماله في غير ذلك قليل كما وقع ههنا، فاستعماله من حيث الخصوص والتعين مختص به تعالى؛ وأما في غيره فلا يستعمل إلاّ عموماً من غير تعيين، وظهر معنى قوله: «إن هذا الاسم من الأسماء المختصة به تعالى»، فتدبر. والهمزة بدل من الواو على غير قياس، وإنما يبدل قياساً عند الجميع الواو المضمومة كـ «اجوه» في وجوه، والمكسورة أيضاً عند البعض كـ «أشاح» في وشاح، وأما قلب المفتوحة فشاذّ مخالف للقياس بالاتفاق، وهذا القسم من الشاذ الذي يستعمله أهل اللسان في كلامهم ومحاوراتهم، ويكون من كثرة الاستعمال بمنزلة الألفاظ القياسية جاز وقوعه في كلام البلغاء والفصحاء.

وإنما اختار لفظ «أحد» على واحد، لأن الواحد يدخل في الحساب ويضم إليه آخر مثله حتى يصير اثنين، أو آخران فيصير ثلاثة وهكذا، بخلاف «الاحد»، وأيضاً فإن «الاحد» لما استوعب الجنس ـ واحداً كان أو كثيراً ـ لم يجز أن يجعل له ثانٍ بخلاف الواحد، فإنه جاز أن يجعل له ثان؛ فإذا قلت: «زيد لا يقاومه واحد» جاز أن يقاومه اثنان؛ ولو قلت: «لا يقاومه أحد» لم يجز أن يقاومه اثنان ولا أكثر، فهو أبلغ.

اعلم: إن الواجب ـ جل شأنه ـ يوصف بالوحدانية وبالأحدية. أما الواحد فهو الشيء الذي لا ينقسم من جهة ما قيل: «إنه واحد»، فالإنسان الواحد يستحيل أن ينقسم من حيث هو إنسان، فإن الإنسان الواحد يمتنع أن ينقسم إلى انسانين، فإن القسم فإنما ينقسم إلى الأبعاض والأجزاء، فلا ينقسم من جهة ما قيل إنه واحد بل من جهة أخرى. إذا عرفت ذلك فاعرف أيضاً إن شيئاً من الموجودات لا ينفكّ عن الوحدة حتى العدد، فإن العشرة الواحدة من حيث إنها عشرة واحدة قد عرضت لها الوحدة، فلا ينقسم إلى عشرتين، بل تنقسم إلى خمستين وإلى ستّة وأربعة وغير ذلك [ألف ـ ٥] وكذلك العشرتان. فإذن لا ينفك شيء من المجودات

(١) «التوحيد» الباب ٤، ص ٨٩. «نور الثقلين» ج٥، ص ٧٠٠.

عن الوحدة، ولهذا اشتبه الوحدة على بعضهم بالوجود فزعم أن وجود كل شيء نفس وحدته، لِما رأى أن كل موجود واحد.

إذا عرفت هذا فاعلم إن اتصافه تعالى بالواحد إنما يكون باعتبارين: أحدهما: إن ذاته ليست مركبة من اجتماع أمور كثيرة. والثاني: إنه ليس في الوجود ما يشاركه في كونه واجب الوجود مبدأ للممكنات.

وأما «الأحد» فمعناه انه غير مركب من الأجزاء ولا ينقسم إليها، سواء كانت حقيقية كالمادة والصورة، أو غير حقيقية كالأجزاء المقدارية التحليلية، فإن جزئيتها ليست حقيقية بل يعتبرها العقل بمعونة الوهم، وإلاّ فالمقدار أمر وحداني لا جزء فيه بالفعل. وقيل: المعنى انه أحد لا كثرة في ذاته ولا نظير له في صفاته. وقيل: معناه واحد «ليس كمثله شيء»[١]. وقيل: واحد في أفعاله، لأن أفعاله كلها تفضّل وإحسان لا يفعل جلباً لمنفعة ولا دفعاً لمضرة، بل هو منزه عن هذا، غنيّ عن ذلك، فهو من هذا الوجه واحد متفرد به، لا يشركه فيه سواه.

[أدلة نفى التركيب عن الواجب تعالى]

أما الدليل على نفي تركبه تعالى من الأجزاء،

[ألف]: فمنه ما ذكره المعلم الثاني في «الفصوص» بقوله: «وجوب الوجود لا ينقسم بأجزاء القوام مقدارياً كان أو معنوياً، وإلاّ لكان كل جزء من أجزائه أما واجب الوجود فيتكثر واجب الوجود، وأما غير واجب الوجود وهي أقدم بالذات من الجملة، فيكون الجملة أبعد من الوجود»[٢].

أقول: معناه إن الواجب لو كان مركباً من الأجزاء، (١): فإما أن يكون كل جزء من أجزائه واجب الوجود، (٢): أو يكون كل منها ممكناً، (٣): أو يكون بعض منها واجباً وبعضها ممكناً. فعلى الأول يلزم تعدد الواجب، وهو باطل ببراهين التوحيد. وعلى الثاني يلزم خلاف الفرض من وجهين، لأنه يلزم أن يكون ما فرضته واجباً أعني الكل غير واجب، لأن الأجزاء أقدم بالذات منه، أو الجزء

---

(١) كذا. والنيف: الزيادة.

(٢) اقتباس من الشورى: ١١.

يتقدم بالذات على الكل؛ والواجب يجب أن يكون أقدم الأشياء وأقربها من الوجود ولا يكون شيء أقرب وأقدم منه، وما فرضته غير واجب اعنى الجزء يلزم أن يكون واجباً إذ هو أقرب إلى الوجود من الكل. وأما الشق الثالث فإنه يستلزم المحذورين معاً فبطلانه أظهر.

واعترض عليه المحقق الدواني بأن الأجزاء التحليلية للشيء ليس لها تقدم على الشيء، لأن ذلك الشيء بسيط لا يسبقه وجود تلك الأجزاء، فتلك الأجزاء أجزاء وهمية له؛ فلا يلزم تقدمها عليه بحسب الوجود الخارجي.

أقول: هذا البحث مما لا مدفع له، والجواب الذي ذكره صدر المدققين[1] وغيره من الأجوبة التي ذكرها غيره ليس بشيء، إلاّ أن يقال: هذا دليل على نفي التركب من الأجزاء الحقيقية المعنوية وإن كان المدعى أعم من ذلك حيث قال: مقدارياً كان أو معنوياً، لكن ترك الأول لظهور بطلانه، إذ الأجزاء المقدارية إنما يكون للمتصل الواحد وهو لا يكون إلاّ جسماً أو جسمانياً، وحينئذٍ يتم الدليل ويندفع عنه البحث المذكور.

وأما ما ذكره المحقق في جواب بحثه بقوله: «ويمكن الاستدلال على هذا المطلب بأنه لما كان الواجب لذاته هو الوجود المتأكد، فجزؤه التحليلي أما وجود متأكد أوامر آخر؛ وعلى الأول يلزم كونه واجباً لذاته بناءً على ما سبق، وعلى الثاني يكون ذلك الجزء ممكناً لذاته؛ لأن ماعدا الوجود المتأكد لا يكون واجباً، وقد تقرر عندهم أن الجزء التحليلي لا يخالف الكل في الحقيقة.

قال بهمنيار في «التحصيل»: «اعلم إن الماء والخمر مثلاً لا يصلح أن يكون بينهما وحدة بالاتصال حقيقة، [بل الأولى أن تكون وحدة بالتماسّ] فإن الموضوع للمتصل بالحقيقة جسم بسيط متفق بالطبع»[2] انتهى [ب ـ ٥]. والحكماء ردوا مذهب ذيمقراطيس بأن الأجزاء الفرضية لتلك الأجسام يشارك الكل في الحقيقة، ويشاركه باقي الأجزاء فيها؛ فيصح عليها من الافتراق والاتصال ما يصح على غيرها.

---

(١) «فصوص الحكم» ص ٥٠.

(٢) هو صدر الدين محمد الدشتكي الشيرازي (ره).

إذا تمهّد هذا فنقول: ما يتصور أن يكون له جزء تحليلي يلزم أن يكون له جزء خارجي؛ فيكون الواجب لذاته مفتقراً إلى الجزء الخارجي، هذا خلفٌ. بيان الملازمة: إن ذلك الجزء إن كان وجوداً متأكداً كان واجباً لذاته، فيكون موجوداً بالفعل لا جزءاً تحليلياً، مع انه يلزم تعدد الواجب. وإن كان غير الوجود المتأكد يكون ممكناً لذاته، فيتغاير الكل بالحقيقة فيكون جزءاً خارجاً أيضاً لا تحليلياً، مع انه يلزم تركب الواجب من الممكن. وهذا هو تحقيق ما قاله المعلم الثاني» انتهى.

فهو أيضاً لا يدفعه لأن البحث هو أن الجزء التحليلي لا يكون أقدم من الجملة، والمعلم الثاني أدعى أن الواجب لو انقسم إلى الأجزاء لزم أحد المحذورين، أما تعدد الواجب، وأما أقدمية الجزء. فالبحث باق بحاله. وما ذكره المحقق استدلال آخر على بطلان التركيب مع أن فيه شيئاً وهو أن قوله: «وقد تقرر عندهم أن الجزء التحليلي» إلى آخره، يشعر بأن هذه المقدمة من المسلمات عندهم، ولا دليل عليه وإلاّ لذكره، فحينئذ لا يكون الاستدلال برهانياً.

[ب]: ومنه ما يقال: إن الواجب لو كان مركباً من حزءين فلا يخلو (١): أما ان يكونا واجبين (٢): أو ممكنين، (٣): أو أحدهما واجباً والآخر ممكنا، والأقسام كلها باطلة، فيلزم بطلان التركيب. أما الأول، فلأنه يلزم تعدد الواجب، وهو باطل بدلائل التوحيد. وأما الثاني، فلأن الممكن إنما يكون من سبب وعلة، فعلّة كل منهما أما نفسه أو الجملة أو الجزء الآخر أو أمر خارج، والكل باطل. أما بطلان الأولين فظاهر، لأن العلة يجب أن تكون متقدمة على المعلول، والشيء لا يتقدم على نفسه وكذا الجملة لا يتقدم على الأجزاء بل الأمر بالعكس. وأما بطلان الثالث، فلأن أحد الجزءين إذا كان علة للجزء الآخر فعلة الجزء الأول أما نفسه أو الجزء الآخر أو الجملة أو أمر خارج. والأول والثالث باطلان لما ذكر؛ والثاني أيضاً باطل لبطلان الدور. وأما الرابع فلأنه يلزم أن يكون الواجب في وجوده محتاجاً إلى الغير. وأما الشق الثالث: وهو أن يكون أحد الجزءين واجباً والآخر ممكناً، فيعلم بطلانه من بطلان الأولين.

[ج]: ومنه ما يقال: إنه لو تركب الواجب من الأجزاء لكان محتاجاً إليها، ضرورة ان الكل يحتاج إلى أجزائه، والجزء غير الكل، فيكون محتاجاً إل الغير، فيكون ممكناً. هذا خلف.

[أدلة توحيد واجب تعالى ونفى الشريك عنه]

وأما دلائل التوحيد وبراهين نفى الشريك عنه تعالى فأكثر من أن تحصى، ولكن على مشارب مختلفة ومسالك متفاوتة، ولنذكر منها ما هو الأشهر وإلى الصحة أقرب:

[ألف]: فمنها: إنه لو تعدد الواجب فالتعين الذي به يمتاز أحدهما عن الآخر أما نفس الماهية الواجبة أو أمر آخر معلل بها، أو بلوازمها أو بشيء آخر. فعلى التقادير الثلاثة الأول لا تعدد، وعلى التقدير الأخير يلزم احتياج الواجب في تعينه إلى أمر منفصل، والاحتياج في التعين يقتضى الاحتياج في الوجود، لأن الشيء ما لم يتعين لم يوجد، فلا وجود بالذات.

أقول: هذا الدليل إنما يتم بعينية الوجود والوجوب الذي هو تأكد الوجود وإلاّ فيتوجه عليه إن المراد بالماهية الواجبة ان كان نفس المفهوم، ورد المنع على قوله، وعلى التقدير الأخير يلزم الاحتياج، لأن التعين إذا كان معللاً بأمر منفصل عن مفهوم الواجب لم يلزم الاحتياج، لجواز أن يكون الأمر المنفصل هو ذات الواجب ويكون تعيّن كل منهما معللاً بذاته الواجبة، وإن كان المراد ما صدر عليه هذا المفهوم ورد المنع على قوله، وعلى [الـ] تقادير الثلاثة[1] لا تعدد، لأنه يجوز أن يوجد واجبان تعيّن كل منهما نفس ذاته بلا محذور. [ألف ـ ٦].

أما إذا قلنا بعينية الوجود والوجوب ووحدتهما فيندفع الإيراد المذكور؛ لأنا نقول: مراد المستدل بالماهية الواجبة، الوجود الوحداني الذي هو عين حقيقة الواجب، فالتعين الذي به الامتياز إن كان نفس هذا أو معللاً به أو بلوازمه فلا تعدد؛ وإن كان بأمر منفصل فلا وجوب بالذات. فتم الاستدلال وسقط الإيراد.

[ب]: ومنها: انه لو تعدد الواجب لكان كل[2] منها تعين بالضرورة، فبين التعين والوجوب أما أن يكون لزوم أو لا؛ فإن لم يكن بينهما لزوم لزم جواز الوجوب بدون التعين ـ وهو محال؛ لأن الشيء ما لم يتعين لم يوجد ـ وجواز

---

(١) «التحصيل» ص ٣٦٥.

(٢) كذا.

التعين بدون الوجوب، فيلزم أن يكون الواجب ممكناً جيث تعين بلا وجوب وإن كان بين التعين والوجوب لزوم، فإن كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب؛ وإن كان التعين بالوجوب أو كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب لأن التعين المعلول لازم، فلا يوجد الواجب بدونه. وإن كان التعين هو الوجوب لأمر منفصل لم يكن الواجب واجباً بالذات لاستحالة احتياجه في الوجوب والتعين بل في أحدهما إلى أمر منفصل.

أقول: وهذا الدليل أيضاً اتمامه موقوف على عينية الوجود والوجوب، وإلاّ فيرد على قوله: «فإن كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب عن نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب» أن تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب إنما يلزم إذا كان المعلول موجوداً خارجياً، والمعلول ههنا ليس كذلك؛ لأن الوجوب من الأمور الاعتبارية. سلّمنا لكن الموقوف يغاير الموقوف عليه، فإن أحدهما وجوب الذات والآخر وجوب الوجود. وأما على القول بالعينية فاندفاع الإيراد الأول ظاهر، لأن المراد بوجوب الوجود هو الوجود الحقيقي المتأكد الذي هو عين الواجب ـ جل شأنه ـ ولا شبهة في تحققه في الخارج. وكذا الايراد الثاني، لأن وجوب الذات ليس إلاّ وجوب وجود الذات إذ بدون الوجود الحقيقي تحقق الانعدام، فلزوم تقدم وجوب الوجود على نفسه ـ، على تقدير كون التعين علة لوجوب الوجود، على ما أدعاه المستدل ـ بيّن، فتمّ الاستدلال وسقط الإيرادان معاً.

واعترض على هذا الدليل بأن المراد بالتعين في قوله: «فبين التعين والوجوب أما أن يكون لزوم أو لا»، إما الواحد المعين من التعينين فتختار أن لا لزوم بينه وبين الوجوب. قوله: «لزم جواز تحقق الوجوب بدون التعين»، قلنا: إنما يلزم ذلك لو لم يكن هناك تعين آخر. وإن أراد أحد التعينين لا على التعيين فتختار اللزوم. قوله: «وإن كان التعين بالوجوب لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب، لأن التعين المعلول لازم، فلا يوجد الواجب بدونه». قلنا: لزوم أحد التعينين لا على التعين لا ينافي التعدد.

والجواب: إن المراد بالتعين الواحد، المعين من التعينين، فإذا لم يتحقق بينه وبين وجوب الوجود لزوم، لزم جواز انفكاك كل منهما عن الآخر [و] لجاز انفكاك

التعين عن الوجوب، وهو باطل لما مرّ، وذلك يكفى في اتمامه الدليل ولا حاجة في تتميمه إلى إثبات محالية جواز الواجب بدون التعين، كما فعله المستدل واستدل عليه بقوله: «لأن الشيء ما لم يتعين لم يوجد». فغاية ما يرد على الدليل المذكور إنه لا حاجة إلى هذه المقدمة وكان الاستدلال بدونها تماماً، فالاعتراض إنما يرد على التقرير المذكور لا على أصل الدليل.

[ج]: ومنها: ما ذكره الشيخ الرئيس في «الشفاء[١]» وهو: «إن كون الواحد واجب الوجود وكونه هو أما أن يكون واحداً، فيكون كل ما هو واجب الوجود فهو هذا الواحد بعينه [ب ـ ٦] ولا يكون غيره واجباً، وإن كان كونه واجب الوجود غير كونه هو بعينه، فمقارنة واجب الوجود لما هو بعينه أما أن يكون لذاته أو لعلة وسبب غيره. فإن كان لذاته ـ أي لأنه واجب الوجود ـ فيكون كل ما هو واجب الوجود هذا المعنى بعينه، فلا يكون غيره واجب الوجود. وإن كان بسبب وموجب غير الذات من حيث هو واجب الوجود، فيكون واجب الوجود هذا بعينه بسبب فيكون ممكناً معلولاً، وقد فرضناه فرد الواجب الوجود بالذات[٢].

[د]: ومنها: ما ذكره المعلم الثاني في «الفصوص» بقوله: «كل ماهية مقولة على كثيرين فليس قولها على كثيرين لماهياتها وإلاّ لما كانت ماهياتها بمفرد، فذلك عن غيرها، فوجودها معلول». ثم قال في فص آخر بعده بفصوص: «وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد وإلاّ لكان معلولاً»[٣] انتهى.

أقول: تحقيق ذلك وتوضيحه: إن كل ماهية يقال على كثيرين فكونها مقولة على كثيرين ليس لماهيتها أي لم تكن ماهيتها علة لأن يقال على كثيرين، لأنه لو اقتضت الماهية ذلك لامتنع حملها على الواحد وإلاّ يلزم تخلف مقتضى الذات

---

(١) لكل ـ ظ.

(٢) الهيات «الشفاء» ط مصر، ص ٤٦ مع اختلاف في الألفاظ.

(٣) أقول: في هذا الدليل بحث، لأن حاصله أنّ وجوب الوجود إن كان عين الذات أو نفس الهوية فلا تعدّد، وإن كان غيره فمقارنته لهذه الهويّة إمّا أن تقتضيها نفس وجوب الوجود فلا تعدد أيضاً، أو أمر خارج فلا وجوب بالذات. فيرد عليه أنّ هنا احتمالاً آخر وهو أن تكون علة المقارنة هو الذات أي يكون الذات علة لوجوب الوجود، ويكون وجوب الوجود أمراً عرضياً. (منه ره). قال المصحّح: الظاهر أن هذا الرد من المتن كما مرّ نظيره آنفاً، ولكن أوردناه في الهامش اتباعاً للمخطوط وحفظاً للأمانة.

عنها. فإذا امتنع حملها على الواحد امتنع حملها على كثيرين، لأن الكثير لا يتحقق إلاّ بعد تحقق الواحد. فوجوب الوجود لو كان محمولاً على كثيرين لكان حمله على كثيرين بسبب غيره، وكل ما هو معلل بغيره كان ممكناً معلولاً.

[هـ]: ومنها: أن يقال: إن الوجود الحقيقي أما ان يمتنع تعدده أو لا. فعلى الأول يلزم المطلوب، وعلى الثاني يلزم الترجيح بلا مرجح، لأن نسبة جميع الاعداد إليه واحدة، فترجيح الاثنين أو عدد آخر على باقي الأعداد ترجيح بلا مرجح وهو محال، فتعين الأول وهو المطلوب.

أقول: توضيح هذا الدليل: إن الحقائق أما مادية يكون لها إمكان استعدادي، أو مجردة ليس لها ذلك الإمكان؛ والحقائق المجردة يجب أن يكون كل نوع منها منحصراً في الفرد، لأن مراتب الاعداد فوق الواحد متساوية بالنسبة إليه، فثبوت بعض من تلك المراتب دون بعض آخر ترجيح بلا مرجح. وأما الحقائق المادية التي لها إمكان استعدادي فيجوز أن يثبت لها بعض من تلك المراتب دون بعض بواسطة الإمكان استعدادي، فلا يلزم ترجيح بلا مرجح. ووجوب الوجود من الحقائق التي ليس لها إمكان استعدادي، فمن ثبوت بعض مراتب الاعداد له دون بعض يلزم الترجيح بلا مرجح.

[تذييل عرشى في أدلة التوحيد]

واعلم أن للقوم في توحيد الواجب ـ جل شأنه ـ مسلكين: أحدهما إثبات توحيد إلٰه العالم، والثاني إثبات توحيد الإلٰه من دون التقييد بالعالم. وقد سلك المعلم الأول ذينك المسلكين. أما المسلك الثاني فقد عرفته، وأما المسلك الأول فهو أن يستدل بوحدة العالم على وحدة إلٰه العالم، فلا بد لنا أولاً من إثبات وحدة العالم حتى نستدل بها على وحدة إلٰه العالم.

[إثبات وحدة إلٰه]

فنقول: إن الأشياء الواقعة قسمان: أحدهما ما يكون بسيطاً لا جزء له في الخارج. وثانيهما ما لا يكون كذلك بل له جزء خارجي. وهذا القسم ينقسم إلى قسمين: أحدهما ما لا يكون في ما بين أجزائه افتقار وارتباط أصلاً. وثانيهما ما يكون فيما بين أجزائه افتقار، أما في الوجود، أو في صفة من الصفات غير

الوجود، أو في الآثار والأفعال؛ وعلى جميع التقادير تكون الأجزاء يرتبط بعضها ببعض وينتفع بعضها من بعض بحيث لا ينتظم حال بعض بدون آخر، كما في أعضاء حيوان واحد كالإنسان مثلاً، فإنه من علم التشريح عرف أنه لا ينتظم حال بعض أعضاء الإنسان الواحد بدون بعض آخر منها، ولهذا يتألم بعض الأعضاء بتألم بعض آخر ويلتذ بالتذاذه.

إذا عرفت هذا فاعلم أن من لاحظ العالم من أول الجزء إلى آخره يجد أن فيما بين أجزائه افتقاراً بحيث يكون جميع الأجزاء في سلسلة واحدة؛ ولهذا قال بعضهم: أن [ألف ـ ٧] مجموع العالم بمنزلة حيوان واحد، وأجزاؤه بمنزلة أعضاء حيوان واحد.

وأما الاستدلال بوحدة العالم على وحدة إلٰه العالم فهو أن أجزاء العالم لما كان بعضها مرتبطاً ببعض بحيث يكون جميع الأجزاء في سلسلة متّسقة النظام كثيرة الفوائد والمصالح بحيث يتحير العقول والإفهام ويعجز عن بيان أدنى الفوائد لسان الأقلام، علم بالحدس أن فاعلها وصانعها لا يكون إلاّ واحداً ولو لم يكن صانعها واحداً لما كان العالم واقعاً على هذا النظام بل كان فيه خلل وفساد، وعلى ذلك حمل بعضهم قوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: الآية ٢٢] . لكن الأكثر حملوها على دليل التمانع. وتقريره.

أنا لو فرضنا وجود إلٰهين فلا بد أن يكون كل منهما قادراً على كل المقدورات وإلاّ لكان عاجزاً عن بعضها؛ والعجز نقص يجب أن يكون الإلٰه منزهاً عنه، فإذا كان كل واحد قادراً على جميع المقدورات كان كل واحدٍ قادراً على تحريك زيد وتسكينه، فإذا فرضنا أن أحدهما أراد تحريكه والآخر تسكينه، فإما أن يقع المرادان، وهو محال، لاستحالة اجتماع الضدين، أو لا يقع واحد منهما، وهو أيضاً محال، لأن المانع من وجود مراد كل منهما مراد الآخر، فامتناع مراد هذا إنما هو عند وجود مراد ذلك وبالعكس، فامتناعهما يستلزم وجودهما، وذلك محال. وأيضاً يلزم عجزهما. وأيضاً يلزم ارتفاع النقيضين. أو يقع مراد أحدهما دون الآخر، وذلك محال لوجهين: أحدهما: إنه لو كان كل منهما قادراً على ما لا نهاية له، امتنع كون أحدهما أقدر من الآخر، بل لا بد أن يستويا في القدرة. والثاني: إنه إذا وقع مراد أحدهما دون الآخر، فالذي لم يقع مراده يكون عاجزاً، والعجز نقص هو على الله محال.

واعترض عليه بأن الفساد إنما يلزم عند اختلافهما في الإرادة، ووقوع الاختلاف غير لازم من الدليل المذكور، وإنما اللازم إمكان الاختلاف. فإذا كان الفساد مبنياً على الاختلاف والاختلاف ممكن كان الفساد أيضاً ممكناً، لأن المبنى على الممكن ممكن، والإمكان لا يستلزم الوقوع.

وقرره بعضهم بوجه آخر مندفع عنه الاعتراض المذكور، وهو: انا لو فرضنا إلٰهين لكان كل منهما قادراً على كل المقدورات، فيُفضى إلى وقوع كل مقدور بين قادرين مستقلين من وجه واحد، لأن استناد الفعل إلى الفاعل إنما كان لإمكانه، فإذا كان كل منهما مستقلاً بالإيجاد فالفعل لكونه مع هذا يكون واجب الوقوع فيستحيل استناده إلى ذلك، لكنه حاصل معهما جميعاً، فيلزم استغناؤه عنهما واحتياجه إليهما معاً، وذلك محال. فالقول بوجود إلٰهين يفضى إلى امتناع ووقع الممكنات، فيلزم وقوع الفساد. فثبت إن القول بوجود إلٰهين يوجب وقوع الفساد قطعاً.

وقد تقرر بوجه آخر وهو: انه لو قدرنا إلٰهين، فإما أن يتفقا أو يختلفا. فإن اتفقا على الشيء الواحد فذلك الواحد مقدور لهما ومراد لهما، فيلزم وقوعه بهما، وهو محال. وإن اختلفا فإما أن يقع المرادان، أو أحدهما، أو لا يقع واحد منهما؛ والكل محال، فثبت أن الفساد لازم على كل التقديرات.

ومن الناس من قدح في دليل التمانع، ففسر الآية بأن المراد لو كان في السماء والأرض آلهة تقول بالهيتها عبدة الأوثان يلزم فساد العالم، لأنها جمادات لا يقدر على تدبير العالم، فيلزم فساد العالم، ذلك لأنه تعالى حكى عنهم أولاً قوله: ﴿أَمِ ٱتَّخَذُوٓاْ ءَالِهَةً مِّنَ ٱلْأَرْضِ هُمْ يُنشِرُونَ ﴿٢١﴾﴾ [الأنبيَاء: الآية ٢١] . ثم بيّن فساد ذلك بقوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبيَاء: الآية ٢٢] . فوجب أن يخصّ الدليل.

[الفخر الرازي وأدلّة التوحيد]

وذكر الإمام الرازي في تفسيره[١] أدلة ضعيفة نذكر بعضاً منها مع ما يرد

(١) «فصوص الحكم» ص ٥١ ـ ٥٢.

عليها، ويعلم منه حال الباقي.

(١) منها؛ انه لو فرضنا إلٰهين [ب ـ ٧] لكان لا بد وأن يكونا بحيث يتمكن العبد من التمييز بينهما، لكن الامتياز في عقولنا لا يحصل إلاّ بالتباين في المكان أو في الزمان أو في الوجوب والإمكان؛ وكل ذلك على اللّه محال؛ فيمتنع حصول الامتياز.

أقول: هذا الدليل فاسد لفساد مقدمتيه كلتيهما. أما الأولى فلأنّ لزوم تمكن العبد من التمييز على تقدير تعدد الإلٰه ممنوع لا بد له من دليل. وأما الثانية فلأنّ حصر وجوه الامتياز فيما ذكره ممنوع، لجواز أن يحصل الامتياز بالآثار والأفعال، كأن يكون أحدهما خالقاً للعلويات والآخر للسفليات، أو يكون أحدهما موجداً والآخر مفنياً إلى غير ذلك.

(٢) ومنها: انه لو قدرنا إلٰهين فإما أن يكون أحدهما كافياً في تدبير العالم أو لا يكون. فإن كان كافياً كان الثاني ضائعاً غير محتاج إليه، وذلك ناقص والناقص لا يكون إلٰهاً. وإن لم يكن كافياً كان ناقصاً، فلا يكون إلٰهاً.

أقول: وهذا الدليل أيضاً فاسد، لأنا نختار الشق الأول ونقول: كل منهما كافٍ في إيجاد العالم وتدبيره. قوله: «كان الثاني ضائعاً» قلنا: لعل هذا المستدل زعم أن وجوده تعالى إنما هو لإيجاد العالم حتى انه لو لم يشتغل بتدبيره لكان وجوده ضائعاً عبثاً، تعالى اللّه عن ذلك.

(٣): ومنها: أحد الإلٰهين أما أن يقدر على أن يستر شيئاً من أفعاله عن الآخر أو لا يقدر، فإن قدر لزم كون المستور عنه جاهلاً، وإن لم يقدر لزم كونه عاجزاً.

أقول: وهذا أيضاً فاسد؛ لأن البرهان لمّا قام على كون الإلٰه عالماً بجميع الأشياء فكون الشيء مستوراً عنه ممتنع، والممتنع لا يكون مقدوراً، والعجز إنما يلزم على تقدير عدم القدرة على مقدور لا على ممتنع.

(٤) ومنها: انه لو فرضنا معدوماً ممكن الوجود، ثم قدرنا إلٰهين، فإن لم يقدر واحد منهما على إيجاده كان كل منهما عاجزاً. وإن قدر أحدهما دون الآخر فهذا الآخر لا يكون إلٰهاً لعجزه. وإن قدرا جميعاً فإما أن يوجدا بالتعاون فيكون

كل واحدٍ منهما محتاجاً إلى إعانة الآخر، فيكون عاجزاً. وان قدر كل منهما على إيجاده بالاستقلال فإن أوجده أحدهما فإما أن يبقى الآخر قادراً عليه وهو محال، لأن إيجاد الوجود محال؛ وإن لم يبق فحينئذٍ يكون الأول قد أزال قدرة الثاني، فيكون مقهوراً، فلا يكون إلٰهاً.

أقول: وهذا أيضاً فاسد، لأنا نختار الشق الأخير. قوله: «فحينئذٍ يكون الأول قد أزال قدرة الثاني». قلنا: لعله اشتبه عليه إزالة المقدورية بإزالة القادرية، فإن الأول إنما أزال مقدورية الممكن المفروض بإيجاده لا إنه أزال قادرية الثاني، فإن إيجاد الموجود لما كان ممتنعاً لم يدخل تحت المقدور، فعدم القدرة عليه ليس لعجز كما عرفت آنفاً. ولنكتف بهذا القدر من الدليل، واللّٰه هو الهادي إلى سواء السبيل.

اللّٰه الصّمد:

هو من صمد إليه إذا قصده. يعني هو الذي يقصد إليه في الحوائج. ويدل عليه ما رواه ابن عباس من انه لما نزلت هذه الآية قالوا: ما الصمد؟ قال ﷺ: هُو السَّيِّدُ الَّذي يُصْمَدُ إلَيْهِ فِي الْحَوائِج[1]. وقيل: الصمد هو الذي لا جوف له. وقيل: هو الحجر الذي لا يقبل الغبار، ولا يداخله شيء، ولا يخرج منه شيء. فعلى الأول حقيقة، وعلى الآخرين مجاز.

واستدلال المشبّهة به على جسميته تعالى فاسد، لأن الاستدلال بالألفاظ المشتركة إنما يصح إذا تم الاستدلال مع حملها على كل واحدٍ من المعاني، أو كانت قرينة تدل على أن المراد هو المعنى الذي باعتباره يصح الاستدلال، وأما بدونه فلا، سيما إذا دلت القرينة على خلاف ذلك كما في الآية، فإن ما قبلها كما عرفت يدل على أنه تعالى غير متحيز ولا منقسم، فلو كان جسماً لكان منقسماً ومتجزئاً.

وأيضاً إذا قام البرهان العقلي على امتناع اتصافه تعالى بصفة ودلت ظواهر النقل على خلاف ذلك، وجب ارتكاب التجوز وعمله على خلاف الظاهر، لشيوع

(١) «التفسير الكبير» ج٢٢، ص ١٥٠.

ذلك في كلام البلغاء، بل الكلام غير المشتمل على المجازات والكنايات وأنواع الاستعارات [ألف ـ ٨] والتشبيهات بمعزل عن الاعتبار، ملحق بكلام العوام الذين هم كالأنعام.

وإنما كرر المسند إليه لأن المقصود الأصلي والغرض المهم من هذه السورة بيان التوحيد وإثبات وحدانيته تعالى، كما يظهر من تسميتها؛ وهو إنما يتم بأمرين: أحدهما إثبات أحديته وأنه غير مركب من الأجزاء والأبعاض. وثانيهما: بيان واحديته وانه غير مشارك في الإلٰهية ووجوب الوجود. فالغرض الأصلي من هذه السورة ينحصر فيهما، وأما نفى الولد وغيره مما هو مذكور فيها فليس مقصوداً بالذات بل هو كالمتفرع عليهما واللازم منهما. إذا عرفت ذلك فاعرف أيضاً أن الآية الأولى لبيان المطلب الأول، والثانية لإثبات الثاني. أما دلالة الآية الأولى على المطلب الأول فظاهرة، وأما دلالة الثانية على التوحيد ونفى الشريك فلانه تعالى وصف نفسه بالصمدية على سبيل القصر حيث أتى بالمسند معرَّفاً، وقد تقرر في علم المعاني أن تعريف المسند قد يكون لقصره على المسند إليه، حقيقة كان، كما في «زيد الأمير» إذا لم يكن أمير سواه، أو ادعائياً، كقولك: «زيد الشجاع» إذا لم يعتدّ بشجاعة غير زيد وجعلتها كأن لم تكن. وقد عرفت أن معنى الصمد هو السيد المصمود إليه في الحوائج، فيلزم أن لا يكون في الوجود إلٰه آخر، إذ لو كان في الوجود إلٰه آخر لكان الخلق يصمدون إليه أيضاً في حوائجهم، لكن الصمدية بالدلالة التي ذكرناها مختصة به تعالى، فلا يكون في الوجود إلٰه سواه.

إذا عرفت هذا، فنقول: تكرير المسند إليه إشارة إلى أن إسناد الأحدية إليه وإثباتها له كما هو مقصود بالذات، كذلك إسناد الصمدية إليه مقصود بالذات من غير فرق بينهما، ولهذا لم يكرر في قوله: «لم يلد» وما بعده، لما عرفت أن نفى الولد منها ليس مقصوداً بالذات، بل هو متفرع على الأحدية كما ستعرفه. ومن هذا علم أيضاً وجه تنكير الخبر في الآية الأولى وتعريفه في الثانية، لأنك قد عرفت أن الغرض في الأولى بيان أحديته ونفى تركّبه تعالى، وهو إنما بإسناد الأحدية إليه وإثباتها له من غير حاجة إلى قصر وتخصيص حتى يؤتى بالخبر معرَّفاً فجيء به منكَراً على الأصل. أما الآية الثانية فلما كان المقصود منها إثبات التوحيد ونفى الشريك لم يكن مجرد إسناد الصمدية إليه تعالى كافياً بل يحتاج إلى القصر والتخصيص المستفاد من تعريف المسند، فلذلك أتى به معرَّفاً.

وهذان الوجهان مما انتهى إليه فكرى، وتفرد به نظرى بعدما نظرت في الوجوه التي ذكرها القوم في البابين ووجدت أكثرها غير خالٍ من التكلف، ولا بأس بأن ننقل بعضها. قال بعضهم: فإن قيل: لِماذا قيل «أحد» على النكرة؟ قلت: فيه وجهان: أحدهما حذف لام التعريف على نية إضمارها، والتقدير: «قل هو اللّه الأحد». والثاني إن المراد بالتنكير التعظيم.

وقال الإمام الرازي في تفسيره الكبير: وبقي في الآية سؤالان:

السؤال الأول: لماذا جاء «أحد» منكّراً وجاء الصمد معرفاً؟ والجواب: إن الغالب على أوهام أكثر الخلق إن كل موجود محسوسٌ، وثبت أن كل محسوس فهو منقسم؛ فإذن ما لا يكون منقسماً لا يكون خاطراً ببال أكثر الخلق. وأما الصمد فهو الذي يكون مصموداً إليه في الحوائج، وهذا كان معلوماً للعرب بل لأكثر الخلق، فكان الأحدية مجهولة مستنكرة عند أكثر الخلق، وكانت الصمدية معلومة الثبوت عند جمهور الخلائق، لا جرم جاء لفظ «أحد» على سبيل التنكير ولفظ «الصمد» على سبيل التعريف.

السؤال الثاني: ما الفائدة في تكرير لفظ «اللّه» في قوله «اللّه الصمد»؟ الجواب: لو لم تتكرر هذه اللفظة لوجب في لفظ «أحد» و«صمد» أن يردا أما نكرتين أو معرفتين؛ وقد بيّنا أن ذلك غير جائز، فلا جرم كررت هذه اللفظة حتى يذكر لفظ «أحد» منكّراً ولفظ «الصمد» معرَّفاً. وتكرير لفظ «اللّه» للإشعار بأن من [ب ـ ٨] لم يتصف به لم يستحق الألوهية.

لم يلد ولم يولد:

«لم» من الحروف الجازمة موضوعة لقلب المضارع ماضياً ونفيه، ولا تدل على استغراق النفي أو عدمه، وإنما يعلم ذلك من الخارج. وإنما خص نفي الولد في الزمان الماضي بالذكر مع استغراف النفي واستمراره، لأنه رد لقولهم: ﴿وَلَدَ ٱللَّهُ﴾ [الصَّافات: الآية ١٥٢] . فالغرض من الآية تكذيب قولهم؛ وهم إنما قالوا ذلك بلفظ الماضي فوردت الآية على وفق قولهم. وإنما قدّم نفى الولد على نفي المولودية مع أن الأمر في الشاهد بالعكس لوجوب تقديم ما هو الأهم، وذلك لأن الكفار كانوا يدّعون أن له ولداً، فإن المشركين منهم قالوا إن الملائكة بنات اللّه،

واليهود زعموا أن عزيراً ابن اللّه، والنصارى ادّعوا أن المسيح ابن اللّه. وأما إن له والداً فلم يدّعه أحد، وإنما ذكر استطراداً لاشتراكهما في الدليل.

والدليل على انه تعالى منزه عن الولد والوالد على ضربين: أحدهما ما يكون عاماً لهما، وثانيهما ما يكون خاصاً بأحدهما.

أما الدليل العام هو أن الوالدية والمولودية من خواص الأجسام، ولا يجوز أن يكون سبحانه جسماً، لأن الجسم مركب، والمركب محتاج إلى أجزائه، والمحتاج لا يكون إلاّ ممكناً؛ وأيضاً فإن الجسم لا يخلو من مكان، وهو سبحانه خالق للمكان، فلا يكون مكانياً، فلا يكون جسماً.

وأما الدليل الخاص بنفي الولد، فهو أن يقال: الذي ينسب إليه تعالى بأنه ولده أما أن يكون قديماً أزلياً أو يكون محدثاً، فإن كان أزلياً لم يمكن أن يكون هذا ولداً أولى من العكس، فالفرق بينهما والحكم بأن أحدهما والد والآخر مولود تحكّم لا دليل عليه. وأيضاً يلزم تعدد القدماء. وإن كان حادثاً كان مخلوقاً لذلك القديم، فيكون عبداً له لا ولداً.

دليل آخر: نقول: الولد إنما يكون من جنس الوالد، فلو فرضنا له ولداً لكان مشاركاً له من بعض الوجود ممتازاً عنه من وجه آخر، وذلك يقتضي تركُبهما، والتركيب يستلزم الإمكان كما عرفت.

أقول: هذان الدليلان وإن ذكرهما القوم في نفي الولد فقط لكنه كما ترى عام له ولنفى المولودية جميعاً.

وأما الدليل الخاص بنفي المولودية فهو: إن الوالد مقدم في الوجود على الولد، فهو بأن يكون واجباً أولى من ولده، وما فرضناه واجباً يلزم أن لا يكون واجباً، لأن الواجب يجب أن يكون أقدم الأشياء في الوجود؛ هذا خلف.

دليل آخر: نقول كل مولود فإنه كان بعد ما لم تكن، وكل كائن بعد ما لم تكن محدث ممكن، فلا يكون واجباً؛ هذا خلف.

دليل آخر: نقول: كل مولود فإنه تبدلت عليه الأحوال من كونه نطفة وصيرورته علقة، ثم مضغة إلى غير ذلك؛ وكل ما تغيرت أحواله كان حادثاً ممكناً فلا يكون واجباً. وهذه المطالب لوضوحها وظهورها لا يحتاج إلى الاستدلال فضلاً عن الإكثار فيه.

ولم يكن له كفواً أحد:

الكفو: المثل، ومنه المكافأة، كأنك تعطيه ما يساوي ما أعطاك. وهو منصوب على أن يكون خبر كان، والظرف متعلق به قدِّم للاهتمام. وقوله: «أحد» اسم كان أخِّر رعاية للفاصلة ولئلا يفصل بين الظرف ومتعلقة بأجنبي. والمعنى: لم تكن له مثل ولا عديل. وقيل: لم يكن له صاحبة، كأنه سبحانه قال: لم يكن أحد كفواً له فصاهره، رداً على من ادّعى أن له ولداً، فيكون كالدليل على نفي الولد. والأولى عدم التخصيص وإبقاؤه على العموم ليفيد أن شيئاً من الموجودات وأحداً من الممكنات لا يكون مساوياً له، لا في الوجود ولا في شيء من الصفات. أما الوجود فظاهر، لأن وجوده واجب لا يتطرق إليه العدم والفناء، ووجودات الممكنات كلها في معرض الهلاك والزوال.

وأما أن أحداً لا يشبهه في الصفات فلأن صفاته تعالى مخالفة لصفات الممكنات كالعلم مثلاً، فإن علمه تعالى ليس مستفاداً من حس ولا رؤية ولا حدس ولا تجربة ولا حاصلاً بنظر واستدلال، ولا يكون في معرض الغلط والخطاء [ألف - ٩] وعلوم المحدثات كذلك، . . .[1] فإن قدرته تعالى لا تزيد ولا تنقص ولاتشدد ولا تضعف، ولا يخرج عن قدرته مقدور، ولا يكون بعض المقدورات أهون عليه من بعض بل المقدورات بالنسبة إلى قدرته متساوية، قال سبحانه: ﴿مَّا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ [لقمان: الآية ٢٨] . وقال: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾﴾ [يس: الآية ٨٢] . وقدرة المخلوقات ليست كذلك بل المخلوقات بأسرها مسلوبة القدرة بالنظر إلى قدرته، لا يستطيعون أن يدفعوا عنهم شراً، ولا يملكون لأنفسهم نفعاً ولا ضرّاً.

وكذا الحال في الرحمة، فإن رحمته تعالى وجوده ليست لعوض ولا لغرض، كما أن أحداً منا إذا أعطى فإنما يعطى ليأخذ عوضاً اما جسمانياً مثل أن يعطى درهماً ليأخذ خبزاً، وأما روحانياً كأن يعطى المال لطلب الثواب الجزيل أو الثناء الجميل أو لطلب الاعانة أو الخدمة، أو ليزيل حب المال عن نفسه، أو ليدفع الرقة الجنسية عن قلبه[2]. وبالجملة فإن كل من أعطى فإنما يعطى ليتوسل بذلك

---

(١) «نور الثقلين» ج٥، ص ٧١٠ - ٧١١.

(٢) الظاهر أن هنا وقع سقط، كقوله: كذا الحال في القدرة.

إلى كمال لم يكن حاصلاً، فيكون في الحقيقة استعاضة ولا يكون جوداً وتفضلاً. وأما الواجب تعالى فإنه كامل لذاته، وجميع كمالاته حاصلة بالفعل، فيستحيل أن يعطى ليستفيد به كمالاً، فهو الجواد المطلق والمنعم الحقيقي، وهكذا الحال في سائر الصفات.

خاتمة وفيها فوائد:

الفائدة الأولى: اعلم إن هذه السورة تبطل جميع المذاهب الباطلة في المبدأ. فالآية الأولى: تبطل مذهب المشبّهة القائلين بانه تعالى جسم. والآية الثانية: تبطل مذهب من قال: بتعدد المبدأ كالثنوية القائلين بالنور والظلمة، والنصارى الذين يقولون بالتثليث، والصابئين في الأفلاك والنجوم، وقد عرفت وجه الدلالة. والآية الثالثة: تبطل مذهب اليهود في قولهم: ﴿عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ﴾ [التّوبَة: الآية ٣٠]، والنصارى في المسيح والمشركين في الملائكة. والآية الرابعة تبطل مذهب المشركين الذين جعلوا الأصنام اكفاءً وانداداً له، تَعالى عَمَّا يَقُولُ الظَّالِمُونَ عُلُوّاً كَبيراً.

الفائدة الثانية: اعلم انه تعالى وصف في هذه السورة نفسه بوصفين يمكن الاستدلال بهما على جميع صفاته تعالى، بل نقول: يمكن الاستدلال بأحدهما فقط. ولنتكلم في الصفة الأولى، فنقول وبالله التوفيق: لمّا ثبت إنه تعالى أحد لا كثرة فيه أصلاً سواء كانت كثرة قبل الذات كالكثرة بحسب الأجزاء، أو كثرة مع الذات كالكثرة بحسب الماهية والانّية، أو كثرة بعد الذات كالكثرة بحسب الذات والصفات، ثبت أنه ليس بجسم ولا بمتحيّز، لأن كل متحيز فإن فيه طرفين أحدهما غير الآخر بالضرورة وكل مافيه طرفان فهو متحيز ومنقسم فيلزم التركيب، وقد عرفت انه واحد لا تركيب فيه.

وثبت أيضاً أنه ليس بجوهر، لأنه ماهية إذا وجدت كانت لا في موضوع، وباصطلاح آخر هو المتحيز بالذات، وعلى التقديرين يلزم التكثر في ذاته، وقد ثبت أنه واحد لا كثرة فيه.

وثبت أيضاً أنه ليس بعرض لأن العرض محتاج في وجوده إلى الغير وكل محتاج ممكن، والإمكان يستلزم التركيب، لأن كل ممكن فإن ماهيته غير انيّته، إذ

لو كانت ماهيته بعينها انّيته لامتنع عدمه، فيكون واجباً لا ممكناً. وإذا كانت ماهيته غير انّيته كان فيه شيئان: أحدهما الماهية، والآخر الأنيّة، فيلزم التكثر، فثبت إنه ليس بعرض.

وثبت أيضاً أنه لا يجوز أن يكون ممكناً، فثبت إنه واجب. وإذا ثبت أنه واجب الوجود ثبت بقاؤه وأزليته وسرمديته وكل صفة تدل على قدمه وامتناع عدمه، لأن وجوب الوجود معناه ضرورة الوجود، فإذا كان وجوده ضرورياً كان عدمه ممتنعاً، فيكون قديماً باقياً أزلياً سرمدياً.

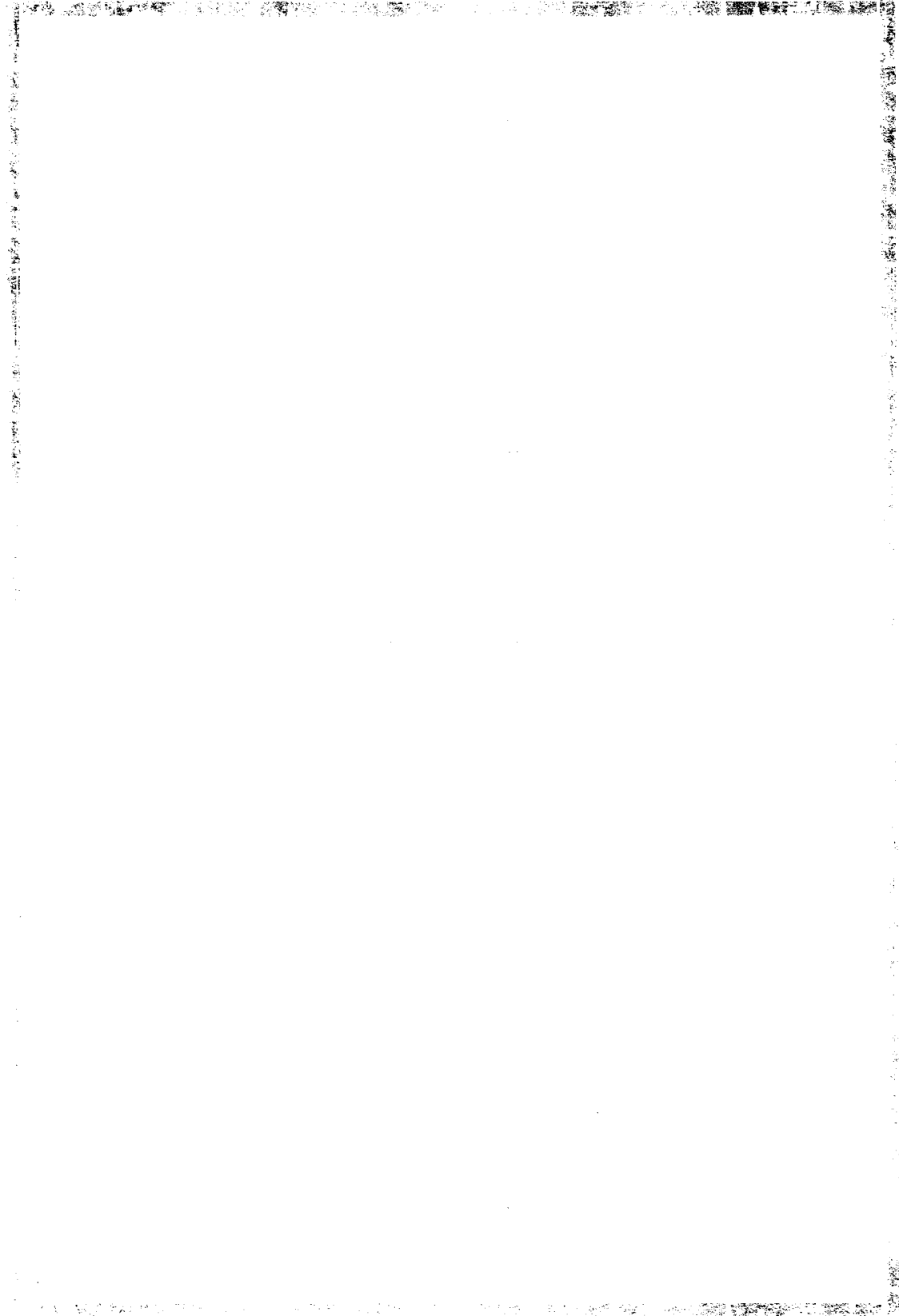
وثبت أيضاً أنه واحد لا شريك له في وجوب الوجود؛ لأنه لو كان له شريك لكان وجوب الوجود مشتركاً بينهما، فيلزم أن يكون مع كل منهما أمر آخر يميزه عن الآخر فيلزم التركيب وقد عرفت انه أحد لا تركيب فيه. وإذا ثبت وجوبه [ب - ٩] واحديته ثبت انه خالق للعالم وصانع له، لأن كل جزء من أجزاء العالم ممكن، فلا يكون وجوده من قبل نفسه، فيكون من غيره، وهذا الغير يجب أن يكون واجباً، لأن مخرج الشيء من القوة إلى الفعل بما هو مخرج يجب أن يكون بالفعل من كل الوجوه وإلاّ يلزم أن يكون للقوة دخل في إخراج الشيء من القوة إلى الفعل، وهو باطل بالضرورة، فيلزم أن يكون المخرج المذكور بالفعل من كلّ الوجوه، والفعلية من كل الوجوه إنما تكون صفة للواجب، فثبت أن مفيض الوجود ليس إلاّ الواجب.

فإن قيل: لِم لا يجوز أن يكون الممكن بعد اكتساب الفعلية من الواجب يفيض الوجود على ممكن آخر؟ قلنا: إن العقل يحلل الممكن الموجود إلى ما بالقوة وإلى ما بالفعل، ثم نقول: إن ما بالقوة لا دخل له في إخراج الشيء من القوة إلى الفعل، فيطرحه خَلف قاف؛ ثم ينظر إلى ما بالفعل فيحلله أيضاً إن كان مشوباً بالقوة إلى إن ينتهي إلى ما بالفعل المحض، وليس هذا إلاّ الواحب، فثبت إن خالق شيء من الأشياء لا يكون إلاّ الواجب. وقد أثبتنا انه ليس في الوجود واجب غيره تعالى، فثبت أن خالق الأشياء كلها هو اللّه تعالى.

وإذا ثبت أنه خالق للعالم ثبت أنه عالم بذاته وبجميع الأشياء معقولها ومحسوسها، كلّيها وجزئيها، لأنه تعالى لمّا كان مبدأً لجميع الموجودات التي منها العلماء بذواتها كان عالماً بذاته بالضرورة، لأن الفاعل يجب أن يكون أكمل

وأشرف من أثره. فإذا ثبت أنه عالم بذاته ثبت أنه عالم بكل الأشياء أيضاً، لأنه مبدأ وعلة لها، والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول. ولما ثبت أنه خالق الأشياء وعالم بها وجب أن يكون قادراً مختاراً لأن التأثير بالإيجاب إنما هو فعل الطبائع العديمة الشعور.

وأيضاً لمّا كان مبدأً لجميع الأشياء التي منها القادرون وجب أن يكون قادراً لوجوب كون الفاعل أشرف من أثره كما ذكرنا في العلم. وإذا ثبت قدرته واختياره ثبت أنه مريد، فإن فعل القادر المختار مسبوق بالقصد والإرادة. وثبت أيضاً كونه حياً، لأن الحي هو الذي يصح أن يعلم ويقدر، وقد أثبتنا أنه عالم وقادر وثبت أيضاً كونه قيّوماً، لأن معناه القائم بذاته المقوم لغيره؛ وقد أثبتنا أنه واجب لذاته، فهو قائم بذاته، وإنه مبدأ للأشياء فكان مقوماً لها. وثبت أيضاً: إنه تعالى متكلم فإن معنى تكلّمه القاء الدال على المعنى المراد إلى الغير، ومناطه ليس إلاّ العلم والقدرة، وقد اثبتناهما. ولما ثبت إنه موجد الأشياء وخالقها ثبت إنه رحمان رحيم، جواد كريم، إلى غير ذلك من الأسماء التي تدل على جوده وفيضه وإنعامه وإحسانه أولاً. [ألف ـ ١٠].

تفسير سورة التوحيد (٢)

بسم اللّٰه الرحمن الرحيم

اعلم أن الباء هي المرتبة الأولى من العالم الأولى المعبّر عنها بالعقل الأول. والسين تقع في المرتبة الثانية هي مرتبة النفس الكلية المعبّر عنها باللوح المحفوظ والكتاب المبين. والميم في المرتبة الثالثة هي مرتبة الطبيعة الكلية وبعض من يطابق العالم ومراتبه الكلية وبين البسملة جعل العقل الأول بمثابة الباء وسمّاه بعالم الجبروت؛ ونفس الكلية بمثابة السيف وسمّاه بعالم الملكوت؛ والطبيعة لبكلية بمثابة الميم وسمّاه بعالم الملك. وهو في الواقع كذلك، وقد أشار إلى ذلك الشيخ في فتوحاته في قوله: «الباء أنواع ثلاثة: شكل الباء ونقطها والحركة، فصارت العوالم ثلاثة. فالباء ملكوته، والنقطة جبروته، والحركة شهادته ملكه»[1]. والألف المحذوفة التي هي بدل منها هي حقيقة القائم بها الكل، واحتجب رحمةً منه بالنقطة التي تحت الباء.

وتتميم مراتب العالم إجمالاً بأن يجعل «لفظة اللّٰه» بمنزلة عالم الجبروت لأنه مظهره. ولفظة «الرحمٰن» بمنزلة عالم الملكوت لأنه مظهره، ولفظة «الرحيم» بمنزلة عالم الملك لأنه ختم ترتيب العالم، وتكون البسملة جامعة لترتيبه مرتين، لأن لفظة «اللّٰه» إشارة إلى الذات المستغنية عن الكل، الفياضة على الكل؛ ولفظة «الرحمٰن» إشارة إلى الرحمة المبدئية الامتنانية التي هي الإيجاد من العدم والإظهار من الخفاء والإنشاء بحكم الاختراع والإبداع، لأن الكل من الرحمٰن وتجلياته بصور المظاهر المختلفة وفيضانه صور[2] المجالى المتنوعة المعبّر عن الكل بالنفس الرحماني وآثاره؛ ولفظة «الرحيم» إشارة إلى الرحمة المتناهية التي هي الإفشاء في الوجود العارض، والإيصال إلى الوجود الحقيقي الأبدي الدائم رحمةً منه.

---

(١) في الأصل: عن نفسه قبله.

(٢) لم نظفر به في «الفتوحات».

فإن قلت: فخلق السماوات والأرض في ستّة أيام، والمراتب المشار إليها ثلاثة؟! قلنا: هذه الثلاثة الأولى هي ستة، لأن الثلاث التي هي في الباء والسين والميم، والثلاث[١] التي في اللّه والرحمٰن والرحيم هي الستّة. فالثلاثة الأولى بمنزلة الباطن، والثلاثة الثانية بمنزلة الظواهر الشامل لهما الملك والملكوت والغيب والشهادة. هذه المظاهر مقتضى مراتب الأسماء والصفات والأفعال المرتبة على الملك والملكوت والجبروت، لأن عالم الأسماء مخصوص بالجبروت لأنه مظهر الذات، وعالم الصفات مخصوص بالملكوت لأنه مظهر الصفات، وعالم الأفعال مخصوص بالملك لأنه مظهر الأفعال. والثلاث مع الثلاث يكون ستّة. نقل من «المُجلى» ابن الجمهور[٢] اللحساوي ـ قدس سره ـ.

ثم اعلم إن غايات عقول العلماء ونهاية مباحث الحكماء ما جاوزت عن الأسرار المودعة في سورة الإخلاص، وأوَّلَها العارف تأويلاً يدل على ذلك وهو قوله: «قل» هو أمر من عين الجمع وارد على مظهر التفصيل، و«هو» عبارة عن الحقيقة الأحدية الصرفة أي الذات من حيث هي هي بلا اعتبار الصفة التي لا يُعرف هو، «واللّه» بدل منه، وهو اسم الذات مع جميع الصفات، دل بالإبدال على أن صفاته ليست بزائدة على ذاته بل هي عين الذات لا فرق إلاّ بالاعتبار العقلي، ولهذا سمّيت سورة الإخلاص، لأن[٣] تمحيض الأحدية عن شائبة الكثرة، كما قال أمير المؤمنين عليه السلام: كَمالُ الإخْلاص لَهُ نَفْيُ الصِّفاتِ عَنْهُ، لِشَهادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أنَّها غَيْرُ الْمَوْصُوفِ، وَشَهادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ[٤].

وإيّاه عنى من قال: «صفاته تعالى لا هو ولا غيره» أي لا هو باعتبار العقل، ولا غيره بحسب الحقيقة.

و«احدٌ» خبر المبتدأ، والفرق بين الأحد والواحد أن الأحد هو الذات وحدها بلا اعتبار كثرة فيها، أي الحقيقة المحضة التي هي منبع[٥] الكافوري بلا يعنى[٦]

---

(١) في الأصل: هيور.
(٢) في الأصل في الموردين: الثالث.
(٣) ابن أبي جمهور الأحسائي ـ صح.
(٤) كذا.
(٥) «نهج البلاغة» الخطبة ١.
(٦) كذا.

الكافوري نفسه، وهو الموجود من حيث هو هو وجود بلا قيد عموم وخصوص وشرط عروض ولا عروض؛ والواحد هو الذات مع الصفة. فعبّر عن الحقيقة المحضة غير المعلومة الإلٰهية بـ «هو» وأبدل عنه الذات مع جميع الصفات دلالة على أنها عين الذات وحدها في الحقيقة، وأخبر عنها بالأحدية ليدل على أن الكثرة الاعتبارية ليست بشيء في الحقيقة وما أبطلت وحدته وما أثّرت في وحدته، بل الحضرة الواحدية هي بعينها الحضرة الأحدية بحسب الحقيقة كتوهم الكثرة التي في البحر.

اللّٰه الصَّمَدُ: أي الذات في الحضرة الواحدية باعتبار الأسماء هو السيد المطلق لكل الأشياء، لافتقار كل ممكن إليه وكونه به، فهو الغني المطلق المحتاج إليه في كل شيء كما قال اللّٰه تعالى: ﴿وَٱللَّهُ ٱلْغَنِيُّ وَأَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ﴾ [محَمَّد: الآية ٣٨] . ولمّا كان كل ما سواه موجوداً بوجوده وليس بشيء في نفسه، لأن الإمكان اللازم للماهية لا يقتضي الوجود، فلا يجانسه ولا يماثله شيء في الوجود.

لمْ يَلِدْ: إذ معلوماته ليست موجودة معه بل به فهي به هي وبنفسها ليست بشيء.

ولَمْ يُولَدْ، بصمديته المطلقة، فلم يكن محتاجاً إلى شيء. ولما كان هوية الاحدية غير قابلة للكثرة والانقسام ولم تكن مقارنة الوحدة الذاتية لغيرها، إذ ما عدا الوجود المطلق ليس إلاّ العدم المطلق، ولا يكافيه[١].

ولم يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ، إذ لا يكاف العدم الصرف الوجود المحض، ولهذا سمّيت «سورة الإخلاص»، و«الأساس» لأن أساس الدين على التوحيد بل أساس الوجود كله، إذ الكلمات الإلٰهية غير قابلة[٢] للفناء والانتهاء، لأن الكلمات الإلٰهية أما أن يعني بها الكلمات القرآنية أو الكلمات الآفاقية والانفسية أو هما معاً، وعلى تقادير فليست بقابلة للفناء فتكون غير متناهية، لأن الكلمات الآفاقية والانفسية عبارة أما عن الممكنات المتجددة بحسب الشخص والنوع، المعدومة في الخارج، أو الموجود في نفس الأمر، وأما عن المظاهر الإلٰهية المثالية الباقية أزلاً وأبداً، كما

---

(١) كذا.

(٢) لا يكافي ـ ظ.

قيل: «الباقي باقٍ لم يزل، والفاني فانٍ لم يزل». وعلى كلا التقديرين ليست قابلة للنهاية والنفاد، بل نسبة عالم المحسوس كالقطرة بالنسبة إلى تلك العوالم، لقوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٥٥] . ومعلوم أن الكرسي لا يطلق بحسب المعنى إلاّ على النفس الكلية على الوجهين؛ اين عالم المحسوس من الكرسي، وما بينهما من العوالم والأفلاك والأجرام، وبعد كل واحد منها عن الآخر؟! فضلاً عن النفس الكلية بالنسبة إلى العالم المخصوص بالنفوس الجزئية الكدرة الضيقة المظلمة، لأنه لو لم يكن كذلك لم يقل الحقّ تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَمُلْكًا كَبِيرًا ۝٢٠﴾ [الإنسَان: الآية ٢٠] ، لأن الكبير لا يقول للشيء لا يكون كبيراً ولا يكون[١] ذلك الشيء في غاية الكبر.

وعالم المحسوس المعبّر عنه بالدنيا لو لم يكن عند اللّه وفي نفس الأمر بهذه الغاية من الحقارة ما ورد عن الكامل الحقيقي، أعني نبيّنا ﷺ: لَوْ كانَتِ الدُّنيا تَزِنُ عِنْدَ اللّهِ جَنَاحَ بَعُوضَةٍ لَما أسقى كافِراً مِنْها شَرْبَةَ ماءٍ[٢].

وتحقق من هذا أن عالم المحسوس بالنسبة إلى العالم[٣] المعقول كالقطرة بالنسبة إلى المحيط وأقلّ منها، وأن السماوات والأرضين السبع بالنسبة إلى الكرسي كذلك، والكرسي بالنسبة إلى العرش كمثله، والعرش والكرسي بالنسبة إلى عالم المعقول والنفوس المجردة أقل من ذلك كله، مع أن هذه كلها متناهية والكلمات الإلٰهية غير متناهية، فإن[٤] المتناهي من غير المتناهي. وقد ورد عن أبي ذر الغفاري ـ رضي اللّه عنه ـ أنه سأل النبي ﷺ عن الكرسي ووسعته بالنسبة إلى السماوات والأرض، فقال ﷺ: «وَالسَّماوتُ السَّبْعُ وَالأرَضُونَ السَّبْعُ فِي الْكُرْسِيِّ كَحَلْقَةٍ مُلْقاةٍ بِأرْضِ فَلاةٍ لا نِهايَة لَها. وَفَضْلُ الْعَرْشِ عَلَى الْكُرْسِيِّ مِثْلُ فَضْلِ تِلْكَ الْفَلاةِ على تِلْكَ الْحَلْقَةِ»[٥].

وروى عن ابن عباس ـ رضي اللّه عنه ـ إنه قال: قال رسول اللّه ﷺ: «إنَّ

---

(١) قابلة ـ ظ.

(٢) «لأن الكبير لا يقول للشيء: كبير، ولا يكون...» ـ ظ.

(٣) «سنن الترمذي» ج٤، ص ١٣. «عوالي اللآلي» ج٤، ص ٨١.

(٤) عالم ـ ظ.

(٥) فأين ـ ظ.

لِلّهِ [تعالى] أرْضاً بَيْضاءَ مَسيرَةَ الشَّمْسِ، فيها ثَلاثُونَ يَوْماً هِيَ [مِثْلُ] أيامِ الدُّنْيا ثَلاثينَ مَرَّةً، مَشْحُونَةٌ خَلْقاً، لا يَعْلَمُونَ أَنَّ اللّهَ خَلَقَ آدَمَ وَإبْليسَ»[١].

وورد عنه أيضاً قال: قال رسول اللّه ﷺ: «خَلَقَ اللّهُ مَلَكاً تَحْتَ الْعَرْشِ، فَأوْحى إلَيْهِ أيُّها الْمُلَكُ طِرْ، فطارَ ثَلاثينَ ألْفَ سَنَةٍ، ثُمَّ أوْحىٰ إلَيْهِ [أنْ] طِرْ، فطارَ ثَلاثينَ ألْفَ سَنَةٍ أخْرى [ثانِيَةً]، ثُمَّ أوْحى إلَيْهِ [أنْ] طِرْ، فَطارَ ثَلاثينَ ألْفَ سَنَةٍ أخْرىٰ، فَأوْحى إلَيْهِ: لَوْ طِرْتَ إلى نَفْخِ الصُّورِ كَذٰلِكَ لَم تَبْلُغْ إلى الطَّرَفِ الثّاني مِنَ الْعَرْشِ. فَقالَ الْمَلَكُ عِنْدَ ذٰلِكَ: سُبْحانَ رَبِّي الأعْلى وَبِحَمْدِهِ»[٢].

فلينظر العاقل إلى عظمة هذه العوالم وإلى حقارة عالم المحسوس وما عليه من البحور والأشجار، وقد ورد عن أهل اللّه بالاتفاق أن العالم الحسي بالنسبة إلى المثالي الواقع بين العالمين كحلقة ملقاة في بيداء لا نهاية لها. والعالم المثالي عندهم عالم روحاني من جوهر نوراني شبيه بالجوهر الجسماني من كونه محسوساً مقدارياً، وبالجوهر المجرد من كونه نورانياً، وليس بجسم مادي ولا بجوهر عقلي، لأنه برزخ وحد فاصل بينهما؛ وكل ما هو برزخ بين الشيئين لا بد وأن يكون غيرهما بل له جهتان يشبه بكل منهما ما يناسب عالمه. وقالوا: العالم المثالي يشمل على العرش، والعرش على الكرسي، والكرسي يشتمل[٣] السموات السبع والأرضين السبع وما في جوفهما من الأفلاك.

أقول: بحث العالم المثالي دقيق، ومع دقته طويل، والغرض من ذكره أنه لو كان هناك عالم بين العوالم الروحانية والجسمانية بهذه السعة فكيف تكون سعة العوالم التي فوقه بمراتب غير متناهية! ويعرف بهذه الصفة الجنة التي[٤] الصورية، قال اللّه تعالى فيها: ﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الحديد: الآيه ٢١]، وقول النبي ﷺ: «يُعْطى كُلُّ مُؤمِنٍ يَوْمَ الْقِيامَةِ مِنَ الْجَنَّةِ مِثْلَ الدُّنْيا سَبْعَ مَرّاتٍ»[٥]. وجنّة عرضها بهذه المنزلة فكيف حال طولها؟ ويعطى كلّ مؤمن سبع مرات مثلها،

---

(١) «الدّر المنثور» ج١، ص ٣٢٨ «بحار الأنورا» ج٥٨، ص ٥، «عوالي اللآلي» ج٤، ص ١٠٠.
(٢) «عوالي اللآلي» ج٤، ص ١٠٠.
(٣) «الدّر المنثور» ج٣، ص ٢٩٧. «التفسير الكبير» ج١، ص ١٤٦.
(٤) يشمل ـ ظ.
(٥) كذا.

فكيف يكون سعة تلك الجنة! وإذا فرضنا هذا في الجنة الصورية فكيف يكون حال الجنة المعنوية التي هي فوقها بمراتب متعددة بل بمراتب غير متناهية، لقوله تعالى: ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾ [إبراهيم: الآية ٣٤] . والجنّات من أعظم نعم اللّه وكل ما يتصور الإنسان دنيا وآخرة[١] فهو من نعمته كما قال تعالى: ﴿وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُۥ ظَٰهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾ [القمان: الآية ٢٠] . وعلى جميع التقادير ليست قابلة للحصر والعدّ والانتهاء والانقطاع.

وبالنسبة إلى الجنة الصورية والمعنوية ورد عن النبي ﷺ أنه قال: «الْجَنَّةُ أَشْوَقُ إلى سَلْمانَ مِنْ سَلْمانَ [الجنة][٢] إلَيْها». لأن سلمان كان في الجنة المعنوية فارغاً عن الجنة الصورية، والجنة المعنوية هي التي ورد فيها: «إنَّ لِلّه جَنَّةً لَيْسَ فيها حُورٌ وَلا قُصُورٌ وَلا لَبَنٌ وَلا عَسَلٌ بَلْ يَتَجَلّى فيها رَبُّنا ضاحِكاً مُتَبَسِّماً[٣]». وقوله: سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ الْقَمَرَ لَيْلَةَ الْبَدْرِ»[٤]، إشارة إلى أن هذه المشاهدة في هذه الجنة؛ وكذلك في الحديث القدسي: «أَعْدَدْتُ لِعِبادِيَ الصّالِحينَ ما لا عَيْنٌ رَأَتْ وَلا أُذُنٌ سَمِعَتْ وَلا خَطَرَ على قَلْبِ بَشَرٍ»[٥] إشارة إليها؛ وكذلك: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾ [السَّجدَة: الآية ١٧] . والغرض من هذا كله ان العالم المحسوس المعبّر عنه بالأرض وما فيها وما عليه من البحور والأشجار كقطرة بالنسبة إلى هذه العوالم وأن كلمات اللّه الإلهية...[٦].

---

(١) «البحار» ج٨، ص ١٤٧ بتفاوت.

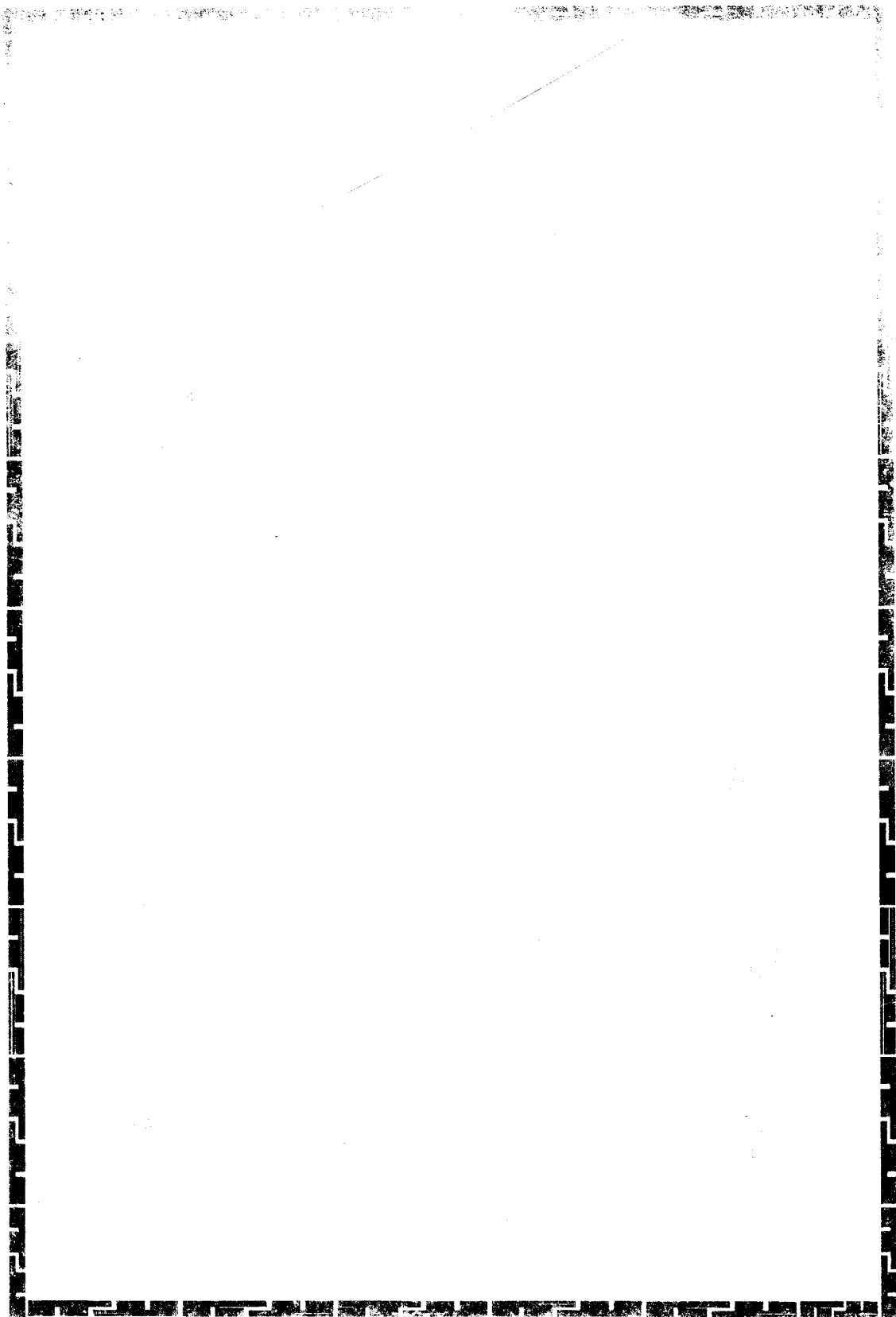
(٢) دنيى وآخرة ـ ظ.

(٣) كذا، والظاهر زيادته ولذا جعلناه بين المعقوفين. راجع «روضة الواعظين» ص ٢٤١. «بحار الأنوار» ج٢٢، ص ٣٤١. «عوالي اللآلي» ج٤، ص ١٠١.

(٤) لم نعثر عليه.

(٥) «صحيح البخاري» ج١، باب فضل صلاة الصبح. وفضل صلاة العصر، وج٦ في تفسير سورة ق، وج٩ كتاب التوحيد، «بحار الأنورا» ج٩٤، ص ٢٥١ ح١١.

(٦) «البحار» ج٨، ص ٩٢، «الجواهر السنية» ص ٣٦٢، «صحيح البخاري» ج٨، ص ١٤٣، «صحيح مسلم» ج٢ باب صلاة الصبح والعصر.

١٧
الـوجــود

بسم اللّه الرحمن الرحيم

الأقوال في معنى الوجود

وليعلم أن في الوجود ثلاثة مذاهب:

الأول: ما ذهب إليه الحكماء المتأخرين المتألهة من الإشراقيين وهم المسمّون بالمقتصدين، وهو أن المعنى المستعمل فيه لفظ الوجود اثنان: أحدهما انتزاعي عقلي يعبّر عنه بالكون والثبوت، وهو الوجود الظلي والوجود المثالي، وهو المعنى المصدري. وثانيهما حقيقي خارجي يعبّر عنه عندهم بالوجود الحقيقي وحقيقة الوجود والوجود الأصلي؛ وعند المتكلمين بالهوية، وعند فيثاغورس بالوحدة، وعند سائر الحكماء بالنور الحقيقي. فالوجود الحقيقي والهوية والوحدة والنور ألفاظ مترادفة عندهم، يطلق على معنى واحد. ومن ذلك يفهم إن للوجود ثلاثة معان كما صرحوا به أيضاً:

الأول: الثابت المتحقق الكائن، أي المشتق من المعنى الانتزاعي المصدري.

والثاني: الوجود الذي هو بذاته موجود، وهو الذي عين حقيقة الوجود.

والثالث: المشتق الجعلي من الوجود الحقيقي، ومعناه المنسوب إلى الوجود الحقيقي نسبة مّا اتحادية كانت أو ارتباطية.

والأول والثالث شاملان للواجب والممكن معاً، والثاني مختص بالواجب فقط.

والثاني: ما ذهب إليه المتكلمون المسمّون بالمحجوبين، وهو أن لا معنى للوجود إلاّ المفهوم الانتزاعي الذي ينتزعه العقل من الموجودات، وهو المعنى الأول من المعنيين الأولين.

والثالث: ما ذهب إليه الصوفية المسمّون بالمحققين، وهو إن الوجود أصل في جميع الأشياء، والماهيات شؤون وعوارض واعتبارات له. وهذا هو المشهور بوحدة الوجود، كما أن الأول بوحدة الوجود. أما القائلون[١] بالمذهب الثاني، فلم اطلع على دليل لهم على ما ادّعاهم[٢] إلاّ استنادهم إلى المكاشفات والمشاهدات الحاصلة بالرياضات، ويقولون: فهم هذا المرام فوق إدراك العقول والأفهام. ثم هؤلاء أقوالهم مختلفة، وكلماتهم متشتتة بحيث لا يمكن نظمها في سلك واحد؛ فمرة يقولون:

(١): إن الوجود الحقيقي هو عين ذات الباري تعالى، إذا تنزل مرتبة يصير عقلاً أولاً، ومرتبتين عقلاً ثانياً، وهكذا إلى أن يصير جماداً، وهو آخر مراتب التنزل؛ ثم يأخذ في الترقي فيصير نباتاً ثم حيواناً ثم إنساناً ثم نفساً فلكياً ثم عقلاً ثم وجوداً محضاً[٣]. فالوجود الحقيقي في جميع المراتب هو ذات الوجود، وأما الماهية العقلية والنفسية وما عداهما عوارض واعتبارات يعرضها باعتبار التنزلات. وهو الذي ذهب إليه صدر الدين الشيرازي في «الشواهد[٤] الربوبية» والشبستري كما يلوح من بعض أشعاره وأمثالها، وهم في مذهبهم هذا يشبهون التناسخية في التناسخ.

(٢): ومرة يقولون: إن الوجود حقيقة ليس إلاّ شيئاً واحداً هو ذات الوجود، وأما التعدد والتكثر فأمر اعتباري، لا على سبيل التنزل في أصل الذات كما قال الأولون، بل الذات الواحد عين تلك التعددات في الواقع إلاّ إن العقل يغلط ويزعم أنها غيره. ويمثّلون لهذا بالبحر والأمواج، فكما أن الأمواج ليس إلاّ البحر لكن الحس المغالط يزعمها غيره، فكذا حال الموجودات الظاهرية مع الوجود الحقيقي؛ كما يستفاد من بعض أشعار المولوي في «المثنوی» وغيره أيضاً كالسحابي في ظاهر بعض أشعاره، وعبد الرزاق الكاشي في صريح كلامه، حيث قال إذا سئل عن

---

(١) إلى هنا تمّت النسخة وهي ناقصة كما لا يخفى.

(٢) القائلون. ـ ظ.

(٣) كذا، والصواب: أدعوه أو مدعاهم. وفي م: ادعوا.

(٤) م: صرفاً.

(٥) كذا، والصواب: شواهد. ومن هنا يعلم أن هذه الرسالة ليست من صدر المتألهين (ره) كما قدّمنا في

الحلول والاتحاد: «هما باطلان بداهة، ليس في الدار غيره ديّار»، وأشباههما.

(٣): ومرة يقولون: إن التعدد حقيقي وليس اعتبارياً إلاّ أن الوجود الحقيقي في الخارج عين تلك التعددات متحد معها، والمغايرة ليست إلاّ في العقل. فنسبة الوجود الحقيقي إلى الموجودات كنسبة الكلى الطبيعي إلى أفراده على مذاقهم، كما ذهب إليه عبد اللّه البلياني في رسالته التي موضوعه حديث: مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ، وحمل معنى الحديث على أن العارف إذا عرف حقيقة نفسه عرف أنه ليس إلاّ ربه، وكذا إذا عرف جميع الحقائق بحقائقها عرف انها ليست إلاّ هو؛ والتخصيص في الحديث إنما هو على سبيل التمثيل إشارة إلى سهولة طريق المعرفة. وقال محيى الدين العربي في خطبة «الفتوحات»[١]: «سبحان الذي خلق الأشياء وهو عينها». وهذا المعنى غير الحلول والاتحاد المشهورين، فإن هؤلاء صرحوا بأنه تعالى في الأزل فرد واحد، وهو الآن كما كان؛ والحلول والاتحاد عبارة عن صيرورة العارف بعد الوصول إلى مرتبة كمال التجرد بكثرة الرياضة والمجاهدة محلاً للذات القدسية المنزهة، أو متحداً معه ـ تعالى عن ذلك ـ. وبالجملة يعتبر فيهما التغاير أولاً بخلاف الأول، فافهم.

(٤): ومرة يقولون: إن الموجود الحقيقي أمر واحد والمتعددات ليست تنزلات له، ولا هو عينها في الخارج، بل هي مظاهر له، لا يمكن ظهوره عند الأبصار والبصائر إلاّ في تلك المظاهر، كالنور بالنسبة إلى الأشعة، كما يفهم هذا أيضاً من بعض أشعار المثنوى وغيره كالفغاني وناصر علي الدكنى وأمثالها[٢]، ويلوح من ظاهر بعض كلمات السيد الداماد والشيخ البهائي؛ واللّه تعالى يعلم[٣]، تعالى عمال يقول الظالمون ويصف الواصفون علوّاً كبيراً.

[معنى وحدة الموجود]

وقد يطلق وحدة الموجود على معنيين آخرين: أحدهما: إن العارف السالك إذا ارتاض نفسه وصيّرها منزهة عن الغواشي الهيولانية ومجردة عن العلائق المادية

المقدمة.

(١) لم نظفر به في «الفتوحات».

(٢) أي كأمثال: تلك الأشعار. وفي م: أمثالهما.

والعوائق الجسمانية واجتهد في معرفة ربه تعالى ونظر بعين اليقين إلى آثار صنعه ولطفه، واستفاد منها اتصافه تعالى بجميع صفات الكمال وسمات الجمال، يحصل له شوق إلى الاتصال بتلك الحضرة المقدسة، فيصير أولاً بحيث يلاحظه في ضمن كل شيء لا بالمخالطة بل[١] من حيث إنه صانعه ومدبره، وينظر إلى كل شيء من حيث إنه يدل عليه ويهدى إليه تعالى، ثم يزداد شوقه فيصير حبّاً، ثم عشقاً، ثم حيرة، فيرى كل شيء أنه هو، فيزداد حيرة حتى يصير ولهاً، فيفنى فيه وينسى عن ذاته بكليته، فيرى كل شيء ونفسه إنه هو، كما هو مفاد حديث: كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذي يَسْمَعُ بِهِ ـ[٢] الحديث. فهذا عنده الموجود ليس إلاّ واحداً بمعنى إنه لا يرى ولا يفهم الأشياء لكثرة ولهه به لا إنه كل في نفس الأمر. وهذا هو الذي يمكن أن يقال بصحته وأنه لا نافى[٣] له في الشرع بحسب الظاهر، واللّه يعلم.

وثانيهما: إن الأشياء في الشهود العلمي والعالم العقلي موجودة بالوجود الحقيقي الذي هو عين ذات الباري، وأما بحسب الوجود الخارجي والشهود العيني فمباينة له ومغايرة لذاته، كما ذهب إليه بعض المحققين كابن الجمهور[٤] اللحساوي والمحقق الطوسي في «رسالة العلم»، والمحقق الخفري ونظائرهم، واستدلوا عليه بالبرهان القائم على أن الواجب تعالى كان عالماً في الأزل بالأشياء على ما هي عليه في ما لا يزال؛ ولما كان العلم من الصفات الحقيقية ذات الإضافة، فالعلم الحاصل بالفعل يقتضى معلوماً حاصلاً بالفعل، والأشياء لم تكن بأعيانها الخارجية موجودة في الأزل، فلا بد أن تكون موجودة في أصل الذات بوجود الذات في عالم الشهود العلمي. وذلك لأن علمه تعالى بها أما حصولي أو حضوري؛ لا سبيل إلى الأول، لأنه اما أن يكون بحضور الصورة القائمة بذاته تعالى كما ذهب إليه انكسيمانس الملطي، فيلزم كون ذاته تعالى محلاً للحوادث أو تعدد القدماء وكونه محلاً للكثرة؛ أو القائمة بجوهر آخر، كما ذهب إليه ساليس الملطى[٥] واختاره الشيخ في «الإشارات»، فيلزم تعدد القدماء أو حدوث علمه

(١) ش: البهائي في ذاته تعلم تعالى الله.
(٢) ش: ـ لا بالمخالفة بل.
(٣) «صحيح البخاري» ج٨، ص ١٣١. «التوحيد» ص ٤٠٠.
(٤) كذا.
(٥) كابن ابن جمهور ـ صح.

تعالى والقائمة[١]، كما تحقق في محله. ويرد على الكل افتقاره تعالى في صفته الكمالية إلى الغير، وكونه جاهلاً قبل الصور والجوهر والتسلسل فيهما؛ أو كونه موجباً بالنسبة إليهما، وعدم كون علمه عين ذاته، وغير ذلك من المفاسد.

وأما الثاني فلا يخلو (١): أما أن تكون الأشياء[٢] حاضرة بذواتها العينية، والمفروض أنها حادثة فيما لا يزال كل في وقت معين وهي بديهي البطلان. (٢): أو بذواتها الذهنية ولا ذهن سوى ذاته تعالى، فيلزم أن تكون موجودة في ذاته تعالى بوجودات ظلية مثالية هي عين وجود ذاته تعالى لئلا يلزم كون ذاته ظرفاً لوجود المتكثر. فالوجود الذي هو عين ذاته تعالى وجودات ظلية بالنسبة إلى الأشياء، فذاته باعتبار كونه منشأ لانكشاف الموجودات كالصور[٣] العلمية لنا «علم بها»، وباعتبار علمه بذاته وكون ذاته علة للأشياء وكون العلم بالعلة مستلزماً للعلم بالمعلول «عالم بها»، وباعتبار عينية المعلومات مع ذاته وكونها شؤوناً واعتبارات في الشهود العلمي لذاته «معلوم». فالعلم والعالم والمعلوم واحد، والتغاير اعتباري. فعند هؤلاء الوجود الحقيقي أمر واحد أيضاً ليس إلا*، لكن في عالم الشهود العلمي لا في عالم الوجود العيني كما ذهب إليه الأوائل. هذا خلاصة ما استقصينا من أقوال هؤلاء الجماعة القائلين بوحدة الوجود، واللّه الخبير الودود واعلم بحقيقة المقصود.

[وحدة الوجود عند المتألهة]

وأما المتألهة القائلون بوحدة الوجود، فهم يقولون: إن الوجود ليس محض المعنى الانتزاعي كما قال به المتكلم، بل له حقيقة ثابتة شخصية قائمة بذاتها، لا تعدد فيها ولا كثرة بالذات بل لها تعدد بالعرض وبالنسبة إلى انتساب الماهيات إليها، وهي منشأ انتزاع المعنى الانتزاعي، وبها يصير الوجود موجوداً والكائن كائناً. وأكثرهم يدّعون أيضاً إسناد مذهبهم هذا إلى المكاشفة والإشراق والشهود، وإن العقل عن فهمه معزول كالحس في[٤] درك المعقول. نعم، بعضهم تصدى

(١) هو طالس الملطي.
(٢) م: أو حدوث علمه تعالى أو كون تلك الصور قائمة بذاتها.
(٣) ش: الأشياء.
(٤) ش: فالصور.
(*) كذا في النسخ.

لإجراء المنبّهات العقلية على صحة[١] هذا المسلك، فقال: إما الوجود له حقيقة ثابتة، فلأنّا نجد في الموجود من حيث إنه موجود معنى ينافي اللاشيئية والمعدومية، وهو المعنى الذي حكموا بأنه مقدم على جميع الاتصافات بالمعاني التي هي غيره، ولما كان الشيء الانتزاعي الذي[٢] لا تحقق له بذاته بل هو تابع في تحققه لغيره لا يصح أن يمنع الانعدام ويتقدم على الاتصاف بغيره في ذلك المنع والتقدم، يعلم إن له حقيقة متحققة[٣] في نفس الأمر.

وأيضاً: لا شبهة في أن الماهيات باعتبار ذواتها مع قطع النظر عن انضمام الوجود إليها لا تكون منشأ لانتزاع الموجودية، والوجود الاعتباري[٤] الانتزاعي لا تحقق له في الخارج في نفس الأمر، فبملاحظة أن انضمام المعدوم إلى المعدوم[٥] لا يفيد الموجودية، يعلم أن الوجود حقيقة ثابتة في نفس الأمر هي منشأ انتزاع الموجودية.

وأيضاً: الأشياء المغايرة للوجود إنما يكون تحققها بالوجود، فالوجود[٦] نفسه أولى التحقق ضرورة إن ما لا تحقق له لا يفيد التحقق لغيره.

قال المتكلم في جوابه: أنا لا نفهم من الوجود إلاّ كونه منشأ للآثار، والشيء يصير منشأ لها باعتبار علته، فالمعدوم ما لم تتحقق علته لا يمكن للعقل انتزاع هذا المعنى عنه، وإذا تحققت علته ينتزع منه ذلك، وهو عبارة عن وجوده، ليس إلاّ[٧]، ولا يحتاج الموجود في كونه منشأ للآثار إلاّ إلى علته فقط.

أقول: إن الذوق السليم والطبع المستقيم يحكم بداهة بأن كون الشيء منشأ للآثار معنى متأخر عن تحققه تابع له متفرع عليه، ضرورة أن الشيء ما لم يتحقق لم يصر منشأ لشيء فقط، ويلزم من هذه المقدمة البديهية ومما اعترفوا به أن يكون تحقق الشيء عبارة عن علته، وحينئذٍ فالعلة التي هي التحقق إن كان تحققها بذاتها

---

(١) م: عن.
(٢) في نسخة «ش» كلمة لا تكاد تقرأ، وهي مثل: حقيقة، أحقية، أحقية.
(٣) م: والنزع العلي الذي.
(٤) م: متأصلة.
(٥) ش: الإثباتي.
(٦) ش: إلى المعدوم.
(٧) ش: فالموجود.

لا بتحقق علة أخرى فهو المطلوب، وإلاّ ننقل الكلام إلى تحققه أي علته وتحقق تحققه وهكذا، فلا بد أن ينتهي إلى تحقق قائم بذاتها حاصل بنفسه، وهو عبارة عن الوجود الحقيقي وحقيقة الوجود، وهو الذي يصير به كل شيء منشأ للآثار، وهو علة العلل، ووجودها، وباعتبار ارتباط الأشياء به ينتزع منه الكون المذكور، فافهم.

وأما إن هذه الحقيقة شخصية وقائمة بذاتها، فلأن(١) كل حقيقة مغايرة للوجود ما لم ينضم إليها الوجود في نفس الأمر لم تكن موجودة فيها، وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود إليها لم يكن له الحكم بكونها موجودة. فكل حقيقة مغايرة للوجود في في كونها موجودة محتاجة إلى غيرها الذي هو الوجود، وكل ما هو محتاج في كونه موجوداً إلى غيره فهو ممكن، ولا شيء من الممكن بواجب، فلا شيء من الحقائق المغايرة للوجود بواجب؛ وقد ثبت إن الواجب موجود، فهو إذن لا يكون إلاّ عين الوجود. ولما وجب أن يكون الواجب جزئياً حقيقياً قائماً بذاته متعيناً بنفسه لا بأمر زايد على ذاته، وجب أن يكون الوجود الذي هو عينه كذلك.

فإن قلت: يتوجه على المقدمة القائلة(٢) بأن كل محتاج في كونه موجوداً إلى غيره فهو ممكن منع لطيف، وهو أن المحتاج إلى غيره الذي هو موجده(٣) ممكن قطعاً، لا المحتاج إلى غيره الذي هو وجوده.

أقول: يندفع هذا المنع بتقرير دقيق وهو انه لما احتاج في موجوديته إلى غيره فقد استفاد [تحققه] من الغير وصار معلولاً له موقوفاً عليه في ذلك، وكل ما كان كذلك فهو ممكن سواء سمّى ذلك الغير موجداً أو وجوداً، فافهم.

ثم إن قلت على أصل المدعى: إنه إنما يتمّ لو سلّم كون الوجود حقيقة واحدة، وإلاّ فلِمَ لا يجوز أن يكون الوجود حقيقة فنسبته(٤) يكون لها نوعان

(١) كذا في النسخ.
(٢) ش: فإن.
(٣) كذا، والكلمة غير مقروءة.
(٤) ش: موجود.

مختلفان يكون أحدهما منحصراً في شخصه وهو الذي عين ذات الواجب؛ والآخر له أفراد مطابقة لأفراد الممكن؟

أقول: هذا الاحتمال ظاهر البطلان، إذ أول ما فيه أنه يلزم من أن يكون للواجب جنساً وفصلاً[١]، وهو يستلزم التركيب المنافي للوجوب الذاتي. وثانياً إذ[٢] تلك الموجودات المغايرة لوجود الواجب لا يخلو إما أن تكون قائمة بذواتها أو لا؛ فعلى الأول يلزم تعدد أشخاص قائمة بذواتها غير محتاجة إلى غيرها، وهو ينافي التوحيد اللازم للوجوب الذاتي. وأيضاً يلزم أن تكون في الكون حقائق ثابتة ليست معلولة لواجب الوجود، بل يلزم أن لا يكون شيء[٣] من الموجودات معلولاً له تعالى، لأنها موجودة بوجودات ليست صادقة[٤] عليه تعالى، كما هو المفروض وهو ينافي ما ثبت ممن كون واجب الوجود علة لجميع ما دونه.

وعلى الثاني يلزم أن يكون أخذ نوع جنس واحد معادلاً لنوع آخر، وهو يستلزم قول الذاتي على ما تحته بالتشكيك ضرورة وجوب تقدم العلة على المعلول بالذات وأولويتها بالتحقق منه، على أن وحدة الوجود الانتزاعي وأن المفهوم منه معنى واحد، ليس إلا*، كما تشهد عليه بداهة العقل، ودلالاته مؤيد صادق بل شاهد عادل على وحدة الوجود الحقيقي الذي هو منشأ الانتزاع، كما لا يخفى على من له حدس سليم وطبع مستقيم. فقد ثبت أن للوجود حقيقة شخصية منزهة عن عروض التعدد والكثرة غير قائمة بشيء سوى ذاتها، بل الأشياء قائمة بها منسوبة إليها بالنسبة الاتحادية كما في الواجب تعالى، أو بالنسبة الارتباطية كما في الممكن.

هذه خلاصة ما ذكرنا [ه] في وحدة الوجود، وبه قال أكثر الأفاضل كابن جمهور[٥] اللحساوي والمحقق الطوسي والمحقق الخفري والسيد الداماد والعلامة عبد الرزاق اللاهيجى ونظائرهم، والله اعلم بالصواب.

---

(١) نسبية ـ ظ.
(٢) جنس وفصل ـ ظ.
(٣) أن ـ ظ.
(٤) ش: شيئاً.
(٥) صادقة ـ ظ.
(*) كذا.

وأما مذهب المتكلم في الوجود وأدلتهم عليه مشهورة مذكورة في كتبهم معروف[١] بين الناس لا يحتاج إلى أن نطول به الكلام وقد مرت إشارة إلى مخّ مقالتهم في ضمن بيان مذهب المتألهة وأدلتهم، فافهم.

ثم إن هنا كشف مقال لتحقيق حال وقد صارت معركة للآراء ومطرحة للأذكياء وهي أنه قال المحقق الخفري في تعليقاته على شرح الجديد للتجريد: إن الأدلة المأخوذة[٢] فيها[٣] الموجودة من حيث هو موجود التي يستدل بها على إثبات الواجب تعالى لمّيّة مفيدة لليقين المضاعف حقيقةٌ بأن يكون طريقة الصديقين الذين يستشهدون بالحق لا عليه. ولمّا كان هذا القول بحسب الظاهر مخالفاً للواقع إذ[٤] لا علة له تعالى حتى يستدل بها عليه[٥] فقد تصدى لتحقيق كلامه هذا كثير من الأفاضل وذكروا له توجيهات كثيرة قد رد جميعها الفاضل الشيرواني، ولقد أحسن وأجاد فيما أورد وأفاد. وأنا أقول بتوفيق اللّه تعالى:

ومنه: «إنه لما كان مذهب المحقق الخفري وكل من قال بصحة لمّية دليل إثبات الواجب تعالى مطابقاً لذوق المتألهة ووحدة الوجود الحقيقي كما لا يخفى على المتتبع، يمكن أن يصحح هذا القول على مذهبهم بأن يقال: المطلوب من أدلة إثبات الواجب إثبات وجوده الانتزاعي، أي كونه تعالى في الخارج بحيث ينتزع منه هذا المفهوم الانتزاعي؛ لأنه المتبادر من لفظ الوجود والمفهوم منه بداهة، حتى إنه لأجل هذا التبادر قال المتكلم بانحصار معنى الوجود فيه. وأيضاً إثباته مستلزم لإثبات متبوعه الذي هو الوجود الحقيقي المطلوب حقيقة، ويحمل الموجود المأخوذ في موضوع القياس على الموجود الحقيقي الذي هو حقيقة الوجود، كما يشهد لهذا الحمل تقييده بما هو موجود، فيصير حاصل الدليل أن الموجود بما هو موجود ـ أي الوجود الحقيقي الذي هو عين الواجب تعالى في الواقع، كما ثبت سابقاً ـ يقتضى كونه موجوداً أي بحيث يمكن أن ينتزع منه هذا

---

(١) كابن أبي جمهور الأحسائي ـ صح.

(٢) معروفة ـ ظ.

(٣) المأخوذ ـ ظ.

(٤) ش: منها.

(٥) ش: أن.

المفهوم، ولا خفاء أن الوجود الحقيقي علة للكون المذكور، فصح كون الدليل لمّياً وحقيقاً[١] بأن يكون طريقة الصديقين». انتهى ما أردنا [ه] من نقل كلامه.

وقال بعض الأفاضل: «فحينئذٍ يصير أدلة إثبات الواجب مصادرة، إذ إتمامها حينئذ موقوف على إثبات وحدة الوجود [و] في أدلة إثباتها أخذ وجوب الواجب تعالى مسلّماً كما رأيت وعرفت».

أقول: فهم هذه المسائل وأمثالها يحتاج إلى قليل من التدبر ويسير[٢] من التفكر، وبدونه توقع فيما وقع فيه، فتدبر. واعلم أن ههنا مطلبين: أحدهما: كون الأدلة المذكورة لمّية. وثانيهما: كونها استشهاداً بالحق لا عليه. والأول لا يحتاج في اتمامه إلى أخذ عينية الوجود الحقيقي مع الواجب تعالى، ولا إلى ثبوته في نفس الأمر، ولا إلى إثباته بالأدلة، بل هم المدعى لمجرد أن الوجود حقيقة ثابتة في نفس الأمر، وهي منشأ انتزاع الكون الانتزاعي وعلة له، أعم من أن تكون تلك الحقيقة شخصية أو نوعية أو جنسية، عين الواجب أو غيره، ثبت وجود الواجب أو لم يثبت، وثبوت الواجب إنما أخذ في كون تلك الحقيقة شخصية، وليس هو من مقدمات اللمية ولا دخيلاً فيها كما عرفت؛ فمن أين حصلت المصادرة؟ فافهم.

وأما الثاني وإن احتاج لأخذ العينية وثبوته تعالى، لكن يكفى في اتمامه كون الوجود عيناً للواجب، والواجب ثابتاً في نفس الأمر. وفي الواقع المقدمات المأخوذة في الأدلة المذكورة في إثبات واجب الوجود جارية في إثبات كونه موجوداً؛ وأين الثبوت من الإثبات، والواقع في الواقع[٣] من الحاصل بالأدلة؟ فافهم. واللّه اعلم بالصواب.

الفهرس التفصيلي

رسالة التصور والتصديق

رسالة التصور والتصديق

اتحاد العاقل بالمعقول

أجوبة المسائل الجيلانية

اجوبة المسائل الكاشانيّة

أجوبة مسائل النصيرية

اصالة جعل الوجود

التنقيح

الحشرية

الخلسة وديباجة عرش التقديس

رسالة خلق الأعمال

شواهد الربوبية

٨١ ـ إثبات الشوق في الهيولي ودفع ما ذكره الشيخ ٣٤٢

الفوائد

لمّية اختصاص الفلك بموضع معيّن

المـزاج

تفسير سورة التوحيد

تفسير سورة التوحيد (٢)

رسالة الوجود